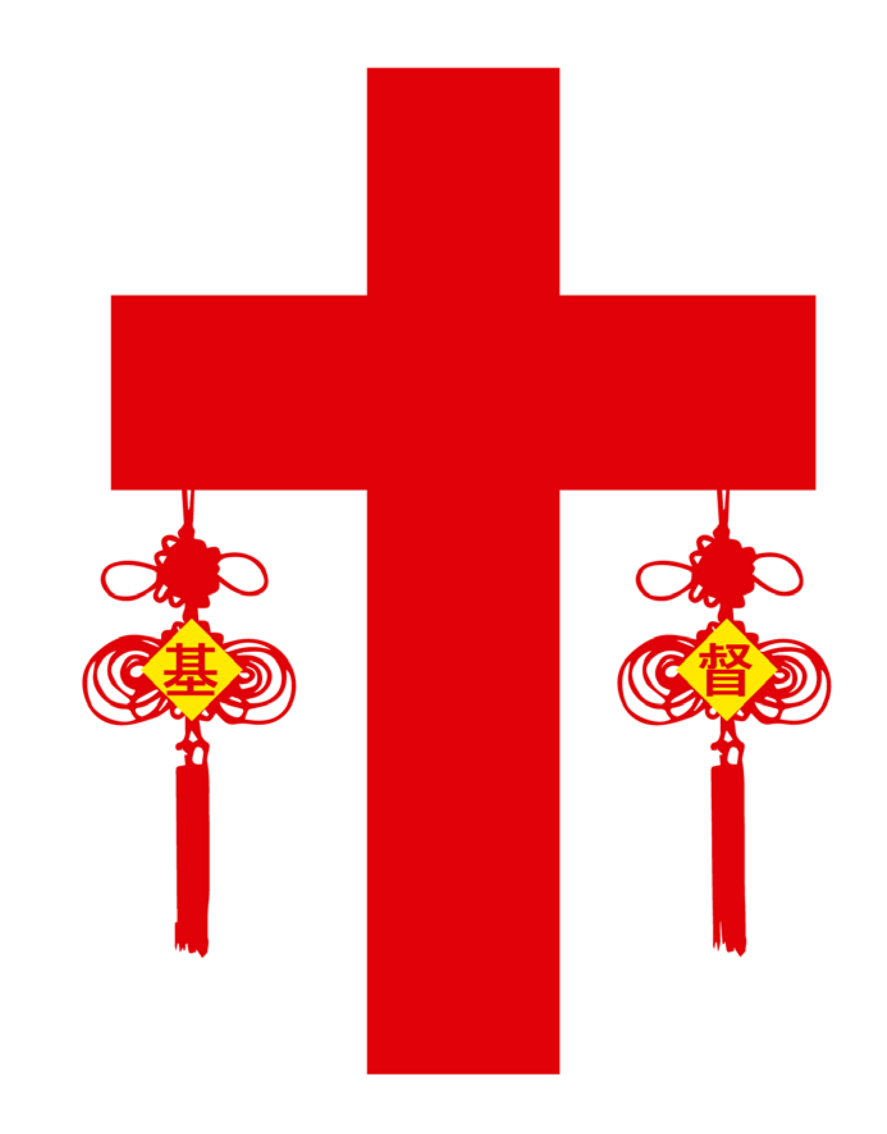
一五一十周刊

NO. 136
2013年 12月20日

李雪莉《中国大学生为何要信仰基督教》 | 陈独秀《基督教与中国人》 |
林慈信《风雨中的现代中国基督教》 | 邢福增《中国文化与基督教信仰》



中国式圣诞背后的基督文化



编者的话

又到一年圣诞时。圣诞节曾在中国长期遭禁，但今天已成为广受欢迎的节日。在闪闪发光的冬青树下合影的人们可能并不太注意这个节日背后的基督教，也很少会联想到过去一个世纪里基督教在中国经历了怎样的发芽、争议和发展。本期周刊，我们从圣诞节开始观察基督教，尝试了解中国人如何看待这一宗教，探索它在当今快速变化的中国社会所呈现的面貌，以及作为外来宗教面临的挑战。

马克斯・费希尔眼中的中国圣诞节充满了浓郁的商业氛围而非宗教内涵。苹果、圣诞老人、圣诞聚会和一切圣诞节用品在这位外国人看来都充满了奇特的中国风味，使得圣诞变成一个中国矛盾体。而在李雪莉的观察中，中国年轻人早已越过表面的圣诞节日，开始进入基督教这一圣诞背后的宗教信仰。充斥着不信任感的社会、一胎化的独生子女、强大的市场竞争、过度的讯息量、离异的家庭——所有这些都是李雪莉接触到的大学生们被基督教吸引的原因。她认为，严控和打压反而会促进中国年轻人积极信仰基督教。

事实上，早在一百年前，中国的知识分子就对基督教进行了艰难的探索。陈独秀认为，东洋西洋两文化的真正分歧在于，一边偏于伦理道义，另一边偏于宗教的纯情感。过去中国人对基督教的认识大多为偏见，但其实基督教可以中国人带来和补充的，正是人格和情感。

理论的、民族性上的探索以外，建国后大批基督徒在身体力行地进行基督教的传播。我们节选了著名家庭教会领袖袁相忱之妻的回忆，试图呈现政治斗争中基督徒如何坚持外在的抗争和内在的坚守。在第二部分的最后，林慈信



为大家梳理了一百年前基督教传入中国的历史，在五四期间经历的辩论，为大家还原早期基督教在中国的发展。

跳出历史回到今天，我们可以看到基督教徒遍布全球，超过一半在第三世界。吴澧指出中国人看待基督教的新角度：在基督教走向全球化时，中国人也应当可以说，基督教是中国当代文化的一部分。这样的判断颇有勇气，下一篇的访谈整理就指出，过去中国人一直有着“多一个基督徒，少一个中国人”的恐惧。这样的情绪缘于中国人从历史、文化和定位上对基督教的不认同。

在周刊最后，我们选取了两篇分析，探讨当下基督教在中国社会应如何发展、如何融入中国文化。李向平指出，基督教在中国衍变出的教派和宗派模式是基于中国传统的混合崇拜模式，因此它的发展应该更注重地方化、社会化，建立起地方社会交往结构的团契形式。邢福增认为，基督教信仰在文化主张、秩序意识和国家主权上都与人文主义为主的中国传统文化存在冲突，当下基督教应当在调适中坚持其信仰的独特性，而非淡化甚至将基督教等同西方一切世俗理念。

1510 周刊由「我在中国」（Co-China）论坛志愿者团队制作，每周出版一期，周刊通过网络发布，所有非一五一十部落的文章均经过作者或首发媒体的授权，期待大家的关注和建议。



目录

卜引H

马克斯·费希尔：有关中国圣诞节的几个令人著迷的真相



马克斯·费希尔：美国《华盛顿邮报》记者、编辑

"

圣诞节曾在中国长期遭禁，而在这个世界上最产主义国家，它已成为一个极受欢迎的节日。圣诞是一圣诞节是一个令人着迷的中国式矛盾体。从某种意义上说，圣诞节在中国变得越流行，其具有的基督教特性就越少。

"

圣诞节曾在中国长期遭禁，而在这个世界上最主要的共产主义国家，它已带来了激增的生意，成为一个极受欢迎的节日。圣诞节是一个令人着迷的中国式矛盾体。

过圣诞节的传统在这里兴起的时间仍相当短，但正如中国几个世纪以来已经吸收并为其所用的许多外国习俗一样，圣诞节已形成中国特色。总之，对于像我一样的外来者而言，它们发人深省、令人着迷，有时也让人不可理解。如下就是其中的几个特点。

第一，人们对待圣诞节的方式更像是过圣帕特里克节或情人节。也就是说，它是一个让人感到心情愉快的日子。人们纷纷外出与朋友聚会，而不是像我们西方人一样与家人共度时光。庆祝圣诞节的典型方式包括看电影、唱卡拉 OK 或者购物。媒体报道说，圣诞前夜是一年中最重要的购物时段。年轻的情侣或夫妻一直把它视为一个浪漫的日子。滑雪场和游乐园是很受欢迎的度假场所。

第二，中国的基督徒若想过西式的圣诞节，将会受到约束，尽管政府允许更加商业化的圣诞节自 20 世纪 90 年代起开始逐渐变得欣欣向荣。无论是否有意为之，它都使西式的圣诞节黯然失色，淡化了这个节日的宗教内涵。

从某种意义上说，圣诞节在中国变得越流行，其具有的基督教特性就越少。



第三，在中国有人发动了“圣诞节之战”。一些民族主义批评人士已指责西方国家利用这一节日作为帝国主义渗透的工具。一些美国人正努力让该节日重新展现出精神上的重要意义，与此同时，抨击圣诞节的中国人士则警告人们不要让西方文化玷污中国文明。

第四，用玻璃纸包裹的华丽“平安果”成为常见的礼物。这是因为“苹果”一词与“平安夜”的发音有相似之处。这些苹果可能有着精美的包装并印有节日祝福语。例如有的苹果上面画着类似圣诞老人的图像，还写有“圣诞快乐”。

第五，耶稣是谁？圣诞节的主角是圣诞老人和他的“姐妹们”。美国的购物中心通常安排女性年轻员工扮作圣诞老人的精灵助手。美国人对这种做法已习以为常。然而，在中国，这些身着节日服装、理应扮作精灵助手的女性们有时却明显受到了翻译失误的影响。她们被称作圣诞老人的伙伴或“姐妹们”。

第六，在中国，圣诞老人经常以吹着萨克斯管的形象出现。圣诞节的这一吉祥物众所周知。但出于某种原因，他经常被描绘成以比尔·克林顿的方式吹奏萨克斯管的人物，这非常令人吃惊。而有时他吹奏的会是喇叭或圆号。

第七，中国媒体夸耀称，是中国让美国的圣诞节成为可能。官方媒体报道说，美国人，圣诞节到了，该醒醒了，喝上一大杯咖啡，看看中国圣诞老人真正送来了什么礼物吧。文章指出，离开中国的出口商品，西方国家就无法庆祝圣诞节，因此我们应该在这个节日表达对中国制造业的感激之情。

【原文链接】 【回到目录】



李雪莉：中国大学生为何信仰基督



李雪莉：台湾《天下杂志》主笔

“

如果把时间调回四十年前，那时的中国年轻人，人手一本毛语录，心中没有神，也没有毛以外的权威；而四十年后的中国青年，却开始读起各类宗教经典。不信任的社会、一胎化的独生子女、强大的市场竞争、过度的讯息量、离异的家庭等……都是促成这一代对信仰的渴望的因素。

”

90 后信基督的年轻人，更呈井喷式增长。北京、上海、南京、武汉等大城市都出现了许多校园团契，像在北京，从北大、清华、人大、矿业大、北京医科大、北京航天大、北京语大、北京师大、北京传媒等，团契遍地开花，一个比一个大。

这让我想起九零年代的台湾，高中生被迫死背三民主义、大学联考必考孙中山思想，僵化教育陪着我们这一代长大。上了大学后，呼吸了自由市场与民主选举的气息，年轻人开始反权威、反叛一切官方给予的教条。而现在的中国比台湾那时更断裂，学生必修马克思，书本里谈的是无产阶级的崇高理想，现实生活却很残酷，无产者如此没地位；年轻人对国家宣导的教条心生怀疑，这个疑问也包括共产党六十多年来的无神论教条。

在唯利是图、意识型态单一的中国，基督教对仍抱有理想的年轻人，是很有吸引力的。

我问几位学生为何开始信仰？大学生温馨说，“中国的反差太大，没有信仰特别是一件很可怕的事情，外头有很多的欺骗，其实很污秽的，教会里相对单纯。如果有信仰也许不会有那么多人会做出三鹿奶粉（三聚氰胺毒奶粉事件）这样的事。”

不信任的社会、一胎化的独生子女、强大的市场竞争、过度的讯息量、离异的家庭等……都是促成这一代对信仰的渴望的因素。

另一位长得很像影星吴彦祖的大学生赵耘颉，说起信仰的触动是因为感情不顺利。他观察周遭，觉得这个世代跟他有同样问题的人很多，“同样会有那种空虚、空洞，然后需要有



填补的东西。但是那时候很多人往往去找的，可能是一些性、娱乐这种东西，但是我觉得如果是寻找神，会更好一些。”

甚至，不少来到中国读书的外国学生，信仰都比在自己的国家更虔诚。到北京读书的牙买加女孩摩根说，她因印象中的礼仪之邦而来到中国，但在中国三年，她感觉到这个地方给人平常的尊重都没有，“没有谢谢、对不起，这些简单的事都会让人抓狂”，而她更遭遇严重的种族歧视。

多数时刻，学生们祈求的是和生活、课业、感情相关的事，很务实，就象一位连续三年开放自家客厅给年青人聚会的职业妇女基督徒所说：“我觉得这一代挺忧郁、得病的年轻人不少，我就继续邀请年轻人、朋友、邻居来，这几年来的确发掘许多有困惑而愿意信主的年轻人。”甚至有学生常为政府和国家领导人祷告，“希望领导人有从上帝而来的智慧”。

学生们偶尔在教会谈自由或公共议题，也会知道刘晓波、艾未未等被中国封锁的消息或新闻，他们全是微博和翻墙高手，但他们会把握尺度，为了安全和私密，很少在礼拜日牧师讲道时谈论，而是小组团契聚会才聊起。

这些大学团契聚会都很低调，多半谢绝媒体与拍摄。但与上一两代经过文革的教会朋友相比，年轻这一代仍较为大胆地谈论信仰自由。例如在杜佳妮的学校，她们遇到的老师态度较为自由包容，认为人该有信仰，所以学生较为敢言。

但其它学校的运气就不见得这么好。一位自台湾赴北京学医的女学生 Sherry 说：“老师到周五就会跟同学说，我知道你礼拜天去教会，信仰不要太热忱”、“又例如我们的团契信箱，有阵子发了耶稣或神这些关键字，信箱就被封锁。”

不过，上有政策，下有对策。学生们把团契的标题改为“我们聚在一起给爸爸唱歌”，用爸爸取代天父，或是用“吃东西”取代“祷告会”。

这些大学团契也很国际化，一是吸纳了来自世界各国学生的信仰需求，特别是南韩留学生，在北京五道口附近，他们常常在自己开设的咖啡店里，放圣歌，提供基督徒聚会；二是在国外接受基督教洗礼的海归派或到中国发展的华裔外国人。

北京大学的团契，甚至用英文祷告，有从美国来的华人和许多亚裔外籍人士加入，他们年轻、高学历。外国神职人员穿梭在沿海甚至远方如新疆的校园团契。虽然国家宗教法规定，外国人传教需要政府正式批文，但互动实在太频繁，几乎省略此程序。

比起中国政府明显扶植佛教与道教，基督教是被打压的，部分原因是基督教的一神论（相信上帝是唯一的真理、道路），和中国共产党把党视为母亲和唯一真理的价值，有较大的



矛盾。另外，基督教标举普世价值，是个有组织、有领导的自主团体，并不以官方立场马首是瞻，也是令共产党感到恐惧的原因。

在中国，只有“中国特色”的基督教，才能合法生存。

官方允许的基督教只有三自教会。官方出版的《中国宗教》这本刊物如此解释，中国基督教是要彻底割断基督教的联系，所以要“三自”（自治、自养、自传），目标是要扬弃它的西方色彩，探索符合圣经但又融合中国文化和适合中国处境的基督教。

几位传教士私底下表示，香港、台湾、大马等华人脸孔的牧师或传教士较放松，但若是白人传教士，就特别谨慎，他们犹记 2007 年北京奥运会之前，有一大群外国传教士误判情势，以为北京在京奥前会放松宗教管制，结果宣教动作太大，反被请出中国。因为中国政府对“洋教”和“帝国主义的荼毒”仍心怀敌意。

官方因此把基督教当做一个需要随时被监督的对象，中央或地方政府的公安部、国家安全局的便衣，随时隐藏其中。

不过，矛盾的是，正是共产党的严控和打压扮演了一个促进年轻人积极信仰基督教的力量。这里头有两个关键因素。

一是，中共釜底抽薪断除了传统信仰。

早在十六世纪，意大利天主教传教士利玛窦便将福音传入中国，却无法广泛深入民间，因为中国有多元的信仰文化和浓厚的家庭祭祀观。又如在华人社会里，基督教很难快速扩展的原因是传统信仰的羁绊，像在台湾，拜天祭祖是相当普遍的习俗，中元普渡与新春开工，街头巷尾都摆满了祭祀的队伍。信佛的母亲遇上信耶稣的孩子，经常会闹上家庭革命。

反观中国，破四旧和文革去神、去崇拜，使得中国庙宇、教堂被摧毁，人们多元的鬼神信仰没了。这等于拿掉信仰基督教最大的阻力：家族与传统信仰的支配。

关键之二，巨大的社会不公，让基督教快速填补年轻人价值的空缺。

基督教的两大价值主张是“爱与公义”，特别是长老教会这一派别，强调积极介入社会、改变社会。中国人治的政治体制下，仍存有太多违法拆迁、人权、司法公正等公义的问题。

这两股力量相乘，对年轻人特别有号召力。我看到不少 90 后勇于在 798 的街上唱圣歌、在五道口附近发礼拜传单、在校园送圣经；而那些已在国外念书、在华人教会礼拜的 80 后，则成为 90 后的后盾，分享许多在美国所见所闻、一个理想世界的样貌；他们甚至透过微博，一同声援那些被拆的教会、土地，还有批评高涨的房价、吃民脂民膏的贪官。



这让我想起，近代许多国家的民主转型，无论是南非或台湾，基督教都扮演了不小的角色。

例如在台湾，即便三十年前一直就很自由，但也是基督教，特别是海内外的长老教会，作为台湾党外运动重要的精神庇护，算得上对台湾民主转型推了一把；他们宣扬人权、救援政治犯，从而建立了自己的特殊管道。

现在，中国不止从无神国度成了信仰大国，年轻人更是从党的教条中走出，开始追寻真正的信仰。

90 后的年轻孩子在眼前唱起圣歌，他们一会儿单纯地笑，一会儿又泪流满面。他们说，“在这里如果你没有信仰，中国这社会会改变你或摧毁你。”这句话说的既纠结又孤独，但盘根错节的力量，却意外地让他们回过头来改变这块曾经没有信仰的土壤。

或许他们可以为中国创造另一种文化地貌。

【原文链接】　　【回到目录】



┣史┫

陈独秀：基督教与中国人



陈独秀：新文化运动的主要倡导者之一，五四运动的精神领袖。

“

基督教在中国行了几百年，我们没得着多大利益，只生了许多纷扰。我们今后对于基督教问题，不但要有觉悟，使他不再发生纷扰问题；而且要有甚深的觉悟，要把耶稣崇高的、伟大的人格，和热烈的、深厚的情感，培养在我们的血里；将我们从堕落在冷酷、黑暗、污浊坑中救起。

”

是社会上有许多人相信的事体，必有他重大的理由，在社会上也必然是一个重大的问题。基督教在中国已经行了四五百年，奉教的人虽然不全是因为信仰，因为信仰奉教的人自必不少，所以在近代史上产生了许多重大的问题。因为我们向来不把他当做社会上一个重大的问题，只看做一种邪教，和我们的生活没有关系，不去研究解决方法。所以只是消极的酿成政治上、社会上许多纷扰问题，没有积极的十分得到宗教的利益。现在若仍然轻视他，不把他当做我们生活上一种重大的问题，说他是邪教，终久是要被我们圣教淘汰的；那么，将来不但得不着他的利益，并且在社会问题上还要发生纷扰，因为既然有许多人信仰他，便占了我们精神生活上一部分，而且影响到实际的生活，不是什么圣教所能包办的了，更不是竖起什么圣教的招牌所能消灭了。所以我以为基督教的问题，是中国社会上应该研究的重大问题，我盼望我们青年不要随着不懂事的老辈闭起眼睛瞎说！

在欧洲中世，基督教徒假信神、信教的名义，压迫科学，压迫自由思想家，他们所造的罪恶，我们自然不能否认。但是欧洲的文化从那里来的？一种源泉是希腊各种学术，一种源泉就是基督教，这也是我们不能否认的。因为近代历史学、自然科学都是异常进步，基督教的“创世说”、“三位一体说”和各种灵异，无不失了威权，大家都以为基督教破产了。我以为基督教是爱的宗教，我们一天不学尼采反对人类相爱，便一天不能说基督教已



经从根本崩坏了。基督教的根本教义只是信与爱，别的都是枝叶；不但耶稣如此，《旧约》上开宗明义就说：

有害你们生命流你们血的，无论是兽是人，我必讨他的罪。人与人是弟兄，人若害人的生命，我必讨他罪。凡流人血的，人也必流他的血。因为上帝造人，是按着自己形像造的(《创世记》第九章之五、六)。

所以，基督徒或是反对者，都别忽略了这根本教义。

基督教在中国行了几百年，我们没得着多大利益，只生了许多纷扰。这是什么缘故呢?是有种种原因：(1)吃教的多，信教的少，所以招社会轻视。(2)各国政府拿传教做侵略的一种武器，所以招中国人的怨恨。(3)因为中国人的尊圣、攘夷两种观念，古时排斥杨、墨，后来排斥佛、老，后来又排斥耶稣。(4)因为中国人的官迷根性，看见《四书》上和孔孟往来的人都是些诸侯、大夫，看见<新约》上和耶稣往来的，是一班渔夫、病人，没有一个阔老，所以觉得他无聊。(5)偏于媚外的官激怒人民，偏于尊圣的官激怒教徒。(6)正直的教士拥护教徒的人权，遭官场愤恨、人民忌妒；邪僻的教士袒庇恶徒，扩张教势，遭人民怨恨。(7)基督教义与中国人的祖宗牌位和偶像显然冲突。(8)白话文的《旧约》、《新约》，没有《五经》、《四书》那样古雅。(9)因为中国人没有教育，反以科学为神奇鬼怪，所以造出许多无根的谣言。(10)天主教神秘的态度，也是惹起谣言的引线。

上例十种原因当中，平心而论，实在是中国人的错处多，外国人的错处不过一两样。他们这一两样错处，差不多已经改去了，我盼望他们若真心信奉耶稣最后的遗言——《马太传》的末章最后二节所说——今后不要再错了。我们中国人回顾从前的历史，实在是惭愧；但现在是觉悟到什么程度么?我盼望尊圣卫道的先生们总得平心研究，不要一味横蛮！横蛮是孟轲、韩愈的态度，孔子不是那样。

我们今后对于基督教问题，不但要有觉悟，使他不再发生纷扰问题；而且要有甚深的觉悟，要把耶稣崇高的、伟大的人格，和热烈的、深厚的情感，培养在我们的血里；将我们从堕落在冷酷、黑暗、污浊坑中救起。

支配中国人民心的最高文化，是唐虞三代以来伦理的道义。支配西洋人心的最高文化，是希腊以来美的情感和基督教信与爱的情感。这两种文化的源泉相同的地方，都是超物质的精神冲动；他们不同的地方，道义是当然的、知识的、理性的，情感是自然的、盲目的、超理性的。道义的行为，是知道为什么应该如此，是偏于后天的知识；情感的行为，不问为什么只是情愿如此，是偏于先天的本能。道义的本源，自然也出于情感，逆人天性(即先天的本能)的道义，自然算不得是道义；但是一经落到伦理的轨范，便是偏于知识、理性的冲动，不是自然的、纯情感的冲动。同一忠、孝、节的行为，也有伦理的、情感的两种区别。情感的忠、孝、节，都是内省的、自然而然的、真纯的；伦理的忠、孝、节，有时是



外铄的、不自然的、虚伪的。知识、理性的冲动，我们固然不可看轻；自然情感的冲动，我们更当看重。我近来觉得对于没有情感的人，任你如何给他爱父母、爱乡里、爱国家、爱人类的伦理知识，总没有什么力量能叫他向前行动。梁漱溟先生说："大家要晓得，人的动作不是知识要他动作的，是欲望与情感要他往前动作的。单指出问题是不行的，必要他感觉着是个问题才行。指点出问题是偏于知识一面的，而感觉他真是我的问题都是情感的事。"梁先生这话极有道理，但是他说："富于情感是东方人的精神。"又说："这情感与欲望的偏盛是东西两文化分歧的大关键。"他这两层意思，我都不大明白。情感果都是美吗？欲望果都是恶吗?情感果能绝对离开欲望吗？只有把欲望专属物质的冲动，情感专属超物质的冲动，才可以将他两家分开。其实情感与欲望都兼有物质的、超物质的两种冲动，不能把他们分开，不能把他们两家比出个是非高下。欲望情感的物质的冲动，是低级冲动，是人类的普遍天性(即先天的本能，他自身没有善恶)，恐怕没有东洋西洋的区别。欲望情感的超物质的冲动，是高级冲动，也是人类的普遍天性，也没有东洋西洋的区别。所以就是极不开化的蛮族，也有他们的宗教。所以我以为：西洋东洋(殊于中国)两文化的分歧，不是因为情感与欲望的偏盛，是在同一超物质的欲望、情感中，一方面偏于伦理的道义，一方面偏于美的、宗教的纯情感。东洋的文化自然以中国为主，阿利安人(Aryan，今译雅利安人，编注)的美术、宗教，本是介在这两文化系间的一种文化，与其说他近于中国文化，不如说他近于西洋文化；至于希伯来(Hebrew)文化，更不消说的了。

中国的文化源泉里，缺少美的、宗教的纯情感，是我们不能否认的。不但伦理的道义离开了情感，就是以表现情感为主的文学，也大部分离了情感加上伦理的(尊圣、载道)、物质的(纪功、怨穷、海淫)彩色。这正是中国人堕落的根由，我们实在不敢以"富于情感"自夸。

中国社会麻木不仁。不说别的好现象，就是自杀的坏现象都不可多得。文化源泉里缺少情感，至少才是一个重大的原因。现在要补救这个缺点，似乎应当拿美与宗教来利导我们的情感。离开情感的伦理道义，是形式的不是里面的；离开情感的知识，是片段的不是贯串的，是后天的不是先天的，是过客不是主人，是机器、柴炭，不是蒸汽与火。美与宗教的情感，纯洁的深入普遍我们生命源泉的里面。我主张把耶稣崇高的、伟大的人格和热烈的、深厚的情感，培养在我们的血里，就是因为这个理由。

我们一方面固然要晓得情感的力量伟大，一方面也要晓得他盲目的、超理性的危险；我们固然不可依靠知识，也不可抛弃知识。譬如走路，情感是我们自己的腿，知识是我们自己的眼或是引路人的眼，不可说有了腿便不要眼。



基督教的“创世说”、“三位一体说”和各种灵异，大半是古代的传说、附会，已经被历史学和科学破坏了，我们应该抛弃旧信仰，另寻新信仰。新信仰是什么？就是耶稣崇高的、伟大的人格和热烈的、深厚的情感。

不但那些古代不可靠的传说、附会不必信仰，就是现代一切虚无琐碎的神学、形式的教仪，都没有耶稣的人格、情感那样重要。耶稣说：

“我告诉你们，现有一比神殿更大者在此(《马太传》十之六)。”

又说：

“我不为祭祀而为怜悯 ((马太传)十二之七)。”

犹太人杀害耶稣的罪状，就是因为他说：

“我能破坏这神殿，并且三日内造成 (《马太传》十六之六)。”

我们应该崇拜的，不是犹太人眼里“四十六年造成的神殿”(《约翰传》二之二十)，足耶酥心里三日再造的、比神殿更大的本尊。我们不用请教什么神学，也不用依赖什么教仪，也不用藉重什么宗派；我们直接去敲耶稣自己的门，要求他崇高的、伟大的人格和热烈的、深厚的情感与我合而为一。他曾说：

“你求，便有人给你；你寻，使得着；你敲门，便有人为你开(《马太传》七之七)。”

耶稣所教我们的人格、情感是什么？

(1)崇高的牺牲精神。他说：

“我是从天降下的活面包，吃这面包的人永生；为了人世的生命，我所贡献的面包就是我的肉(《约翰传》六之五十。”

“吃我肉饮我血的人，与我合一，我也与他合一(《约翰传》六之五十六)。”

“爱父母过于爱我的人，不配做我的门徒；爱子女过于爱我的人，不配做我的门徒(《马太传》十之三十七)。”

“背着他的十字架随我的人，不配做我的门徒(《马太传》十之三十八)。”

“想保全他的生命的人，将来必失去生命；他为我失去生命，将来必得着生命(《马太传》十六之二十五)。”

耶稣在将要被难之前，知道他的十二门徒中，有一人要卖他，他举起酒杯向他们道：

“请你们满饮此杯，因为这是我的血，为誓约、为众人赦罪流的血(<马太传)二十六之二十七、二十八)。”



(2)伟大的宽恕精神。他说：

“你们宽免别人的罪，天父也要宽免你们的罪(《马太传》六之十四)。”

“悔改与赦罪将由他的名义从耶路撒冷起，宣传万国(《路加传》二十四之四十七)。”

“一人悔罪，天使大喜(《路加传》十五之十)。”

“我告诉你，邪妇人许多罪恶都赦免了，因此他爱也多；被赦免的少，爱也少了。(《路加传》七之四十七)”

“神欢喜一个有罪的人悔改，过于欢喜九十九个正直的人无须悔改(《路加传》十五之七)。”

“别人告诉你们：爱你们的邻人，恨你们的敌人。我告诉你们：爱你们的敌人，为迫害你们的人祈祷。这样才是天父的儿子：他的日光照善人也照恶人，他降雨给正义的人也给不义的人，”(《马太传》五之四十三，四十四、四十五)”

“勿敌恶人：有人打你右边脸，你再把左边向他。有人到官告你，取去你的上衣，再把外套给他(《马太传》五之三十九、四十)。”

“我不是为无罪的人而来，乃为有罪的人而来。”(《马太传》九之十三)

(3)平等的博爱精神。他说：

“使瞎子能看，破子能走，聋子能听，有癞病的人洁净，死的人复活，穷人得着福音(《马太传》十一之五)。”

“尊敬你的父母，爱邻人如爱你自己(《马太传》十九之十九)。”

“卖你所有的东西，送给穷人，如此你将得着天国的财宝 (《马太传》十九之二十一)。”

“富人入天国，比骆驼穿过针孔还难(《马太传》十九之二十四)。”

“第一尽全心全精神全意爱你的神，第二爱邻人如爱你自己，一切法律、预言者，都是遵这两大诫(《马太传》二十二之三十七，三十八、三十九、四十)。”

“你们须相爱，你们须相爱如同我爱你们(《约翰传》十之三十四)。”

“穷人少的布施，多过富人多的布施。因为富人布施的是他的有余，穷人布施的是他的不足，是尽其所有(《路加传》二十之三、四)。”

Pharise 人（今译法理赛人，编注）与学者讥诮耶稣和税吏及罪人同食，耶稣对他们说道：



“你们堂中，谁有一百只羊？若失去一只，他不离开这九十九只，去将那失去的寻得吗？寻得了，是要喜欢的把他背在肩上。他回到家里，他要邀集他的朋友、他的邻人，向他们说，恭喜我找回来了我失去的羊。我告诉你们，神喜欢一个有罪的人悔改，过于喜欢九十九个正直的人无须悔改，也是这样(《路加传》十五之一至七)。”

这就是耶稣教我们的人格，教我们的情感，也就是基督教的根本教义。除了耶稣的人格、情感，我们不知道别的基督教义。这种根本教义，科学家不曾破坏，将来也不会破坏。

耶稣说：“听到我的话而不实行的人，好比一个愚人把房屋做在沙上。风吹，雨打，洪水来了，这屋是要倾覆的，这是很大的倾覆。”(《马太传》七之二十六、二十七)

现在全世界的基督教徒都是不是愚人？把传教当饭碗的人不用说了，各国都有许多自以为了不得的基督教信者，何以对于军阀、富人种种非基督教的行为，不但不反抗，还要助纣为虐？眼见“万国人祈祷的家做了盗贼的巢穴”不去理会，死守着荒唐无稽的传说，当做无上教义；我看从根本上破坏基督教的，正是这班愚人，不是反对基督教的科学家。大倾覆的责任，不得不加在这班愚人身上!

中国的基督教状况怎么样?恐怕还是吃教的人占多数。

最可怕的，政客先生现在又来利用基督教。他提倡什么“基督教救国论”来反对邻国，他忘记了耶稣不曾为救国而来，是为救全人类的永远生命而来；他忘记了耶稣教我们爱邻人如爱我们自己；他忘记了耶稣教我们爱我们的敌人，为迫害我们的人祈祷。他大骂无产社会是“将来之隐患”、“大乱之道”，他忘记了基督教是穷人的福音，耶稣是穷人的的朋友。

【原文链接】 【回到目录】



梁惠珍：袁相忱的一九五七



梁惠珍：家庭教会著名领袖袁相忱牧师之妻。

“这些年经历过一个又一个运动的整治，教会上下早已变得噤若寒蝉，甚至那些明白人早就看清了当下的大势，虽然政府表面上还在鼓励人们提意见，但气氛已与“鸣放”之初大不相同，就连官办的“三自会”的人物们都已经三缄其口，相忱却在这时提出如此尖锐的意见。”

编者按：袁相忱是中国著名的基督教家庭教会精神领袖，1914 年出生在安徽，1931 年接受洗礼。1951 年，三自运动开始后，袁相忱是北京地区 11 名拒绝参加该运动的独立教会负责人之一。1957 年，袁相忱因为批评政府歧视基督教的宗教政策，以及批评三自领袖王梓仲是“三朝元老”（先后投靠美国人、日本人和共产党）的“吃教者”，而被打成右派。1958 年 4 月 19 日，袁相忱因为拒绝加入三自运动而打成“现行反革命”，被捕入狱，判处无期徒刑。本篇为袁相忱牧师之妻梁惠珍对袁相忱在三自运动期间的回忆。梁惠珍于 2010 年 8 月安息主怀。

从一九五六年的下半年起，政府在全国范围内开展了一个“百花齐放，百家争鸣”的运动，意思就是“邀请社会各界人士来为党和政府提意见”，“三自会”也随之在教会内搞起了“鸣放”。但是，这样看似宽松的形势并没有维持多久，很快就在一九五七年时突然被另外一个名为“反右”运动的高压政策所取代，几乎所有在前一个运动中曾经提出过不同意见的人都受到严厉的追究。

就在“反右”运动开始前不久，相忱又被宗教事务处叫去和“三自会”的人一起开会。会议由李处长主持，开始的很多天，相忱还是照旧坐在那里一言不发。后来李处长直接点到了相忱的名：“袁相忱，你也该发发言了，怎么老是坐着不说话啊？”相忱回答说：“我



不用发言了，听听大家的就行了。”李处长却没有就此放过相忱，他说：“不要害怕嘛，有什么话就敞开了谈，有什么意见也要说出来，没有关系的！”李处长应该看得出来，此前相忱一直都不愿意参加学习，在各种场合也很少发表意见，所以很想借此机会了解一下相忱心里的真实想法，或者他还期待着相忱的态度在压力和争取的双重作用下正在有所松动。看相忱还没有说话，李处长就继续鼓励相忱：“没关系的，有什么话就说出来，你们要多给我们提意见才能促使我们把工作做好。不论大家提出什么样的意见都欢迎，有则改之，无则加勉嘛。”

相忱后来告诉我，他当时的想法是：既然是你们让我说，那我就说说也无妨。况且他自己的心里已经着实憋闷很久了。

相忱思考了一会儿，终于在会上开口说：“现行的宗教政策不合理。首先，对各宗教存在不平等的待遇，就拿基督教和回教相比，二者同为宗教，但宗教政策却极其不平等，对回教的政策很宽松，对基督教却很紧，基督教的信仰没有自由。再有就是在‘三自’队伍中有一些根本不是三自的人，这些人可以说得上是‘三朝元老’了，日本人来了就投靠日本人，美国人来了就领美国人的津贴，现在又摇身一变成了‘三自会’的人，其实他们是最不三自的。他们只不过是基督教队伍中混饭吃的人，也就是‘吃教’的。”相忱的话音一落，整个会场的空气马上陷入一片肃静，连先前极力鼓动相忱发言的那位李处长此时也不做声了。这些年经历过一个又一个运动的整治，教会上下早已变得噤若寒蝉，甚至那些明白人早就看清了当下的大势，虽然政府表面上还在鼓励人们提意见，但气氛已与“鸣放”之初大不相同，就连官办的“三自会”的人物们都已经三缄其口，相忱却在这时提出如此尖锐的意见。

会议结束的当天，相忱所在那个学习小组的组长王毓华宣布说：“遵照政府的要求，每个小组要产生四个右派。根据大家的发言记录，袁相忱被划为右派。”随后王毓华又解释说：“右派是属于人民内部矛盾，希望被划为右派的人不要灰心，而要积极地参加学习，常常反省自己。”这位王毓华其实并非教会的信徒，而是从外面派进教会的“宗教工作者”，以前我们都不知道这个人，在这次开会中才和她有了第一次的接触。此后，这人不仅长期在基督教会内活动，甚至还经常往来于包括佛教寺庙在内的各处宗教场所。

在被宣布划为“右派”的当时，相忱并没表示什么。回到家里，他告诉我：“你想不到吧，从今天起给我戴右派帽子！”听到这话，我不由地心里一动，连忙问他：“有什么处罚吗？”相忱平静地答道：“闭门思过。我真的需要好好在神面前安静地反省反省了。”在这以前相忱也曾在外面遇到过困难和压力，但他回家却从不提起那些事，以后也没有讲过类似的话题，只有这一次他被划为“右派”的时候。望着相忱冷峻的面庞，我知道他此刻正在经历着前所未有的试炼，心里很为他感到心疼，就轻轻地安慰他说：“戴就戴吧，

主没给你戴就行了。”相忱冲我笑了笑，抬手指着自己的头顶，说：“我将来还得升级呢——反革命！”

打从相忱被划为“右派”之时起，街道上的人就开始频繁地光顾福音堂，言谈话语之中无不在转弯抹角地探听我们的口气。“三自会”的人也来过好几次要他继续去参加学习，他都没有去，后来那些人也就不来了。也正是从那时起，相忱不再像以往那样坐在大门口读经，而是改到了后面的屋里。他读经的时间明显比以前更多了，读过以后就长时间地在屋子里走来走去，从里屋走到外屋，又从外屋走到里屋，一声不吭。走了一阵子，就回去坐下，拿起圣经接着又读，经常一个人读经到深夜。

我看得出相忱的神情和心态和通常不一样，变得闷闷不乐，常常一个人沉思。我知道他有心事，虽然他跟我一个字也不说，我却从他每天的祷告中听出他正在承受着越来越大的压力，并且这压力本是他所担负不起的，因为我听见他在迫切地向主呼求，迫切地向主交托自己身上的重压。我也尽可能安排好手上的家务事，每天晚上陪着他一同祷告。

相忱已经明白地知道他自己即将要走的是一条怎样的路。此时在我们心中涌起的是主在客西马尼园流汗祷告时的景象，门外那恶者的仆役正在走近，我们惟有不住地向主大声祈求：“主啊！你若许就会临到，你若不许就不会临到！愿主的心意成就！”

相忱照旧每天早起祷告，照旧每天读经灵修，照旧每周带领聚会和查经。为了使众弟兄姊妹能在这个紧要关头站立得稳，相忱有意识地带领大家把面前的形势放在圣经当中加以查考，着重讲论了什么是神所喜悦的教会，什么是神所喜悦的工人等题目。他在神的话语中，向大家指明：“基督是教会的头，统战部、宗教事务局和‘三自会’以及任何个人等等都不是教会的头。现在政府设立的宗教事务局通过‘三自会’来管理一切的宗教事务，我们有真信仰，是不能加入他们的。这是出于教会应当为主持守圣洁，不参加政治的缘故，并不是出于对政府或党有什么不满。政治和宗教是两码事，爱国和加入‘三自会’也是两码事，不应该扯在一起。信徒以公民的个人身份参加任何政治活动都是可以的，但不应该以教会的名义做什么。教会不是人民团体，教会是属天的，是属灵的。”

很多次聚会结束后，都有信徒关心地提醒相忱：“袁先生，您以后还是稍微小心一点，今天聚会的时候我看到有几个很陌生的人。”相忱当然很感激大家的好意，但他却反过来安慰众人说：“没关系的，我们传福音就是要传给陌生的人，只要他想来听，我们的门是敞开的。我讲的这些都是圣经上的，有些人正是因为不知道圣经是怎么讲的，所以才会走偏了。”其实最近聚会当中突然多出的那些个陌生人，相忱自己肯定也看到了，就连十七岁的福音都发现总有几个脚上穿蓝色胶鞋[1]的人在大门外徘徊，不时地朝福音堂里张望。对于这一切，相忱全不在意，无论在教会里还是在家里都是平静如常。



国庆节过后，有消息说王明道先生夫妇和前年一道被捕的人已经陆续被放了出来，其中也有杨津广弟兄。之后不久，我在一位信徒家里听到了王先生自白书的录音，王先生在讲话中承认自己此前的言行是“借着宗教形式进行反革命活动”，还表示要“感谢政府的教育帮助，……带领信徒热爱祖国，拥护政府的一切政策和措施”等等。听声音和与语调，那确实很像是王先生的讲话。我回来立刻把刚才听到的告诉给相忱，但出乎我意外的是相忱对此表现得很平静，看来这一切事他早就知道了。听我说完，相忱坐在那里凝神思忖了良久，才略微地摇摇头，缓缓地说出：“恐怕不真。”以后相忱再没有提起过王先生自白书的话题，也没有去探望王先生或找人打听他们的消息，我也没有见到有被释放出来的人这时来福音堂找过相忱。

转眼已经进入了这一年的秋天。一天中午，相忱午睡起来，端着一杯水坐在桌子旁边，边喝边对我说：“我们两个还没有去长城玩过呢，这两天天气正好，我们去一趟长城吧。”我刚收拾好厨房，正要出门去街道上开会，没顾上多想就回答他说：“要不以后再去吧，我还要赶时间给孩子们做棉衣呢。”相忱看着我，诚恳地说：“你陪我去吧！你嫁给我这么多年，我还没有带你出去玩过呢！”我很诧异相忱怎么会突然生出这个想法，就问他：“一天这么忙，我真觉得时间不够用，怎么你现在倒有玩的心了？”相忱仍然看着我，一字一句地说：“我就要离开家了，以后说不定想陪你玩都玩不成了。”我怔住了，一时不知该说什么，只好轻轻地朝相忱点了点头。我们谁都没有再说话，就这样在沉默中彼此对望着……

接下来的日子里，相忱和我都在忙着各自的事情，有关出去玩的提议似乎被逐渐淡忘了。一天晚上，我收拾好所有的家务回到我们的屋里，相忱还没睡，正躺在床上给爱湖讲圣经故事。我们住的这三间房子，当中一间是客厅，相忱和我带着三个小一点的孩子住在左手这间，福音他们三个大孩子跟着婆婆住在右边那间。相忱最喜爱六岁的小女儿爱湖，带着她和自己一起睡在一张床上。相忱见我进来，故意笑呵呵地对身边的爱湖说：“赶明儿咱们上颐和园玩去，上万寿山啊！”又转过来对着我说：“说去颐和园一直也没去成，我真是亏欠！这次咱们都去吧，连孩子一起带着。”相忱此时重提要出去玩的建议，让我再次想起他几天前曾说起自己将要离开家的话，于是就含糊地答应道：“哪有时间呀！”说来全家人能出去玩玩当然好，可一想起相忱的话心里却有一股说不出的滋味，好像隐隐地生怕他的预见真的会成为现实。

快到年底的一天，忽然隔壁看守公用电话的老太太喊我的名字：“袁婶儿，电话。”我连忙赶过去，来电话的是一位宗教事务处的工作人员，要我和婆婆两个人明天上午九点钟到宗教事务处，李处长要找我们谈话，并且反复地强调这次谈话很要紧，要求我们务必要去。



放下电话，我慢慢地走回家。想了想，先进到婆婆的屋里，对她说："宗教处李处长找咱们，不知道什么事，您和我一起去吧。"老人一脸疑惑地问我："用得着我去吗？"我说："处长说要您也去。"婆婆轻轻地哦了一声，像是自言自语地说："会是什么事呢？"婆婆年轻时上过学，是有文化的人，可以读书看报，在教会的姊妹们中间也常有交通，以前相忱一切的事情包括拒绝参加政治学习和被划为"右派"等等，她都知道。我和婆婆商量好，暂时不把李处长召见的事情告诉相忱，我们娘俩先去看看有什么事再说。

从接过那个电话之后，我脑海中就一刻也没有停止过思想——李处长找我们是什么事呢？既然李处长亲自找我们谈就一定是有事，而且还要婆婆一起去，可见这不是一般的事！我可以想到一定是关于相忱的事，已经有那么多人被捕了，只剩下相忱……整个晚上，我都是在一边做着手里的活计，一边不住地向着神祷告："主啊，我把这事交托给你，求你为我们保守！"相忱却完全没有注意到我的不安，家里的气氛还是和往常一模一样。

我收拾好回到屋里的时候，相忱和孩子们已经睡了。这时我的身体劳累，而灵里却是比往常更加警醒，即将到来的压力驱使我来到神的面前，急切地向他祷告，我求问主："主啊，明天到底是什么事情啊？是不是相忱的事啊？我应该怎么样来应对这事呢？"主的灵带领我思想起从一九四一年在成安直至今天我们所遭遇的各样患难，和主在患难中给我们的诸般恩典和保守，主的话语临到我——"因为知道患难生忍耐，忍耐生老练，老练生盼望，盼望不至于羞耻；因为所赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里。"（罗 5:3-5）在主的恩典中，我已经从最初被动地承受患难，学会了把今天所遇到的完全地向主交托——"主啊，一切都交托给你！相信我们眼前所遭遇的都是出于你，如果没有你的允许，我们一根头发也不会掉下来。"我久久地向主祷告，不住地向主诉说。大约两三点钟的样子，对面床上的相忱醒了，看我还在祷告，抬起头问我："你还不睡觉啊？"我说"我祷告呢。"相忱没有说什么，就又睡着了。我望着熟睡的相忱，心里真如主在客西马尼园中那般的伤痛，默默地向主大声呼求："主啊，倘若这是你的杯，就求你让我们喝下去！我们只有在你的面前，听从你的旨意，愿你的旨意就这样成就在我们身上！"

第二天一早，我和婆婆一起出门去，临走时我告诉相忱："我跟着老太太，我们出去有点事。"到这时相忱依然全无察觉。一路上，我和婆婆都没有说话，经过昨天祷告中向主的交托，我已经有了轻松的感受，可还是免不了在心里翻涌着这样那样的猜测，忍不住去想，等一下会有什么事呢？虽然知道肯定是为了相忱的事，可他们会怎么说呢？

来到位于东长安街的北京市政府宗教事务处，一经工作人员的通报，李处长亲自从门里迎出来，笑容满面地和我们握手。李处长有五十多岁，中等个儿，按照当时干部的标准，齐整地穿着一身四个口袋的中山装。这位李处长过去长期主管北京市的宗教工作，教会内的



人大都熟悉他，相忱就曾和他打过不少次交道，我也常听相忱讲起过他，但这是我第一次直接面对这位领导。

李处长把我和婆婆引进他的办公室，请我们落座以后就开门见山地首先对我说："我找你们来是有很要紧的事情，是关系到你们切身利益的问题。袁相忱没有参加学习，也没有向政府靠拢。我请你们来就是要你们做好他的思想工作，要他悬崖勒马，赶快向政府靠拢，不然我们再也不能容忍他了。我们看他还年轻，才四十四岁，还有挽救的可能，所以就找你们来，你们是他家里最近的人，回去要好好地劝劝他。你们家有六个孩子，有老有小，他出事了你们怎么办呢？"李处长的态度虽然和蔼，可在我听来他的话真犹如字字千钧。说到这里，李处长的态度开始严肃起来，继续说道："我们给你们一条出路，要袁相忱赶快悔改，向政府靠拢，参加学习，这样我们才能对他放心！不然的话……"他的话锋陡然一转，"我们怎么收拾王明道，照样怎么收拾袁相忱！我们一直在给他机会，等他回头，不过我们的线不能拉得太长，我们也不能等他太久了，他要再不悔改，不向政府靠拢，我们就要采取行动了。对他我们已经算是仁至义尽了，你们不信就等着瞧！"这一阵的疾风暴雨扫过之后，李处长的态度开始缓和下来，重新露出和蔼的笑容对我说："我们收拾他很容易，但他要是进去了，你们家一堆孩子怎么过呀？你是他的妻子，所以你要多劝劝他，不要和政府作对，否则的话会自食其果的。"

和我谈完以后，李处长又转向婆婆，把刚才对我所谈的意思再对婆婆讲了一遍，只是态度上更加客气。他说："老太太，我知道您就这么一个儿子，您也要想一想，如果没有儿子，您怎么生活呀？您回去要好好劝劝他，让他好好参加学习，向政府靠拢，回头是岸啊。要不然，你们这一大家子怎么生活呀？我是为你们好，所以才把你们找来，你们要记住我的话，回头是岸。要不然的话，后果自负。"

谈话前后不到一个小时就结束了，其间一直是李处长在对我们讲话，我和婆婆都没有说什么。直到握手道别时，我才对李处长说："好吧，我回去照着您的意思，原本跟他说。"李处长非常严肃地最后叮嘱我们："你们要好好地做他的工作，把他的思想打通了。别固执己见！"

从宗教事务处出来，一路上我和婆婆谁都没有说什么。李处长刚才的态度虽然还是很和平，话语中并不直接带有丝毫的恐吓威胁，但整个谈话的指向却相当明确，那就是相忱之前没有和王先生他们一道被捕，并不表示政府已经放过了我们；相反，如果相忱不立刻按照他们的意思改弦更张，完全靠拢政府，等待他的也将是同样的结果。快要到家的时候，我和婆婆商量要不要把李处长和我们谈话的事告诉相忱，婆婆说："还是告诉他吧。"这也正和我的想法。经过了昨天在彻夜祷告中向主的交托，此时我的心里并没有感到焦急，我知道我要做的只是把这件事传达给相忱，我相信相忱一定不会因此有任何改变，因为我

相信主已经命定了要相忱走上这条他自己曾经走过的道路。我对主说："主啊！倘若这是你的旨意，就求主教相忱遵行。只求主的旨意成就在相忱的身上！"

我和婆婆回到家时已经快到中午时分，我先要赶着做全家的午饭。饭后，几个大孩子都去上学了，小的也睡午觉了，我才来到相忱身边。这天相忱并没有照通常的习惯午睡，而是独自坐在桌边看书，好像正在那里专心地等候着我。

看着相忱，我心里哽咽着一时说不出话。相忱抬头看见我的样子，就问："你怎么了？"我说："李处长今天找我和妈去谈话了。"相忱一下子怔住了，眼睛盯住我，问："谈什么？"我回答他说："要我们劝你向政府靠拢，参加学习。"相忱马上又追问一句："是政府叫你们去的吗？"我轻轻地点了点头。相忱的目光缓缓地从我的眼前挪开，过了一会儿，又问我："你和妈都去了吗？"我还是点点头。相忱不再我问什么，眼光重新落回到面前的书面上，一动也不动。不知什么时候，婆婆已经站在了我的身后，这时她对自己的儿子说："人家说的对不对，你自己好好考虑。如果对，你就照着做，不能按照你自己的意思。"相忱抬头望了望母亲，目光还是回到自己面前的书桌上。我们三个人都不再说话，周围静得连每个人的呼吸和心跳都能清晰地听到。

不知过了多久，一个声音如同滚滚而过的春雷，打碎了包裹着我们的寂静——"宁为玉碎，不为瓦全。不参加就是不参加，这条路我是走定了！"

我和婆婆一前一后地从屋里退出来。我听见婆婆微微地叹了口气，轻声地像是对我又像是对她自己说："他有主心骨，是不听劝的人。谁劝他也不会听。"

我们没有回复李处长，政府和"三自会"的人也没再找过我们。大概因为他们以前只看到相忱没有像王明道先生那样站出来与"三自会"进行论战，也不参与和联络他人，所以就多留了相忱两年。可是他们只看到了相忱表面上并不激烈，却不知道他的心里是多么坚定，已经作好了被捕甚至殉道的预备。他要把自己当作活祭，永远浇奠在神的祭坛上。

注释:

1、当时警察的标准制服。

《教会》2009年1月总第15期(http://www.churchchina.org)

【原文链接】　【回到目录】



林慈信：风雨中的现代中国基督教



林慈信：牧师，北美基督教神学机构“中华展望”创办人与总干事。

> “用现代国家主义的标准来评判，一个儒家身份的中国乡绅在本乡看到一个来自异地，语言不通，举止怪异，并且似乎不怀好意的传教人，因而发生恶感，虽然找不出反感的原因，但也不足为奇了。”

公元 1922 年，现代基督教在中国的宣教已经历了一百一十五年之久。而这一年春天发生的事件急剧地改变了“五四运动”的进程，也改变了基督教在中国发展的进程。同年四月，世界基督教学生同盟在北京清华大学举行会议。[1] 此次会议标志着中国基督教青年会对国人的影响已经达到了高峰。基督教学生青年会的正式刊物《青年进步》，用春季号的全部篇幅报导大会盛况。与此同时，北京的非基督徒学生也发起了一个有组织的反教运动。他们指责基督教学生同盟不应该把国立大学作为宗教集会的地点，甚至指控这个同盟是帝国主义的代理人，其目的是在中国人民中培植可供驱使的教徒。而恰在这时，在中国工作的西教士发表了一项调查报告，题目为“中华归主”(Christian Occupation of China)。仅仅是出版物的题目就已经足以大大激起学生们的愤怒了。结果这次反教运动竟扩展成全国性的非基督教运动，[2] 直到 1927 年北伐完成后才告平息。

非基督教运动对基督教的攻击含有两个成分。一是认为基督教不科学，阻碍中国人民的进步；二是认为基督教是帝国主义文化侵略的工具，其最终目的是反帝国主义。[3] 他们特别把教会学校和基督教青年会作为攻击对象。从 1922 年到 1927 年间，非基督教运动一直坚持不懈地反对帝国主义，并汇入 1926 年的北伐。这个运动表明，在当时的中国社会中，基督教不仅代表一种外国思想，也成为中国知识分子的一个难题。如果说基督教在中国社会的传播是一部坎坷的历史的话，那么，非基督教运动则是其中一段充满风雨的路程。如要正确理解当时中国基督徒的处境，我们必须理解当时基督教在中国的尴尬局面。

一、 现代中国基督教的问题

在中国社会上的传统宗教可分三派。 儒家学说一直被官方认作正统。 道教与佛教，在官方看来，虽非正统，但在某种限度内可以容纳。举例说，佛教虽已逐渐渗入中国知识与艺术生活的主流，[4] 但在官方认为足以构成社会与政治上的威胁时，随时可予以限制。实际上佛教在公元 446 年，578 年，845 年与 955 年中曾受压迫。[5] 儒释道三者以外的其它宗教派别，在传统上通常被列为非法的“邪教”，如作地下活动的白莲教即属此类。这些教派被视为有害国家利益，所以应受取缔。

罗马天主教教士于明代初抵中国时，基督教是被视为一个可以容纳的洋教。教士们多属耶稣会的会员。[6] 第一位新基督教教士马礼逊（Robert Morrison）就在这种情况之下，于 1807 年到达中国。

这种形势在鸦片战争(1839—1842)及其后几年中有急剧的变化。《南京条约》(1842) 给予外国人在通商港口建筑教堂的权利。1858 年的《天津条约》在签定时，被一位在谈判中担任翻译的西国宣教士加上了一项允许西教士在中国内地购地的内容。[7] 所以 1860 年后宣教事业在中国得以迅速发展。[8] 由于各国列强与中国签定的不平等条约中， 都有“领事裁判权”特殊利益的规定，[9] 因此基督教不仅成了一个被中国政府容纳的洋教，而且不受中国政府的监督与管辖。这种情形在 1911 年满清政府被推翻后依然如故，直到 1943 年这些不平等条约中止后才有所改变。

现代基督教宣教运动， 原是英美两国宗教复兴的产物。 到中国宣教的美国宣教士，一般都是来自美国乡村，他们在所属宗派内接受栽培和神学训练，一般读过二、三门宗教课程，教育程度不会超过一所教会大学的四年学业，很少有人接受学士学位以上的神学训练，[10] 也不可能学习一些除西方文化之外的文化，或是宗教比较研究之类的课程。宣教士到中国后，往往是被圈在中国乡村与世隔绝的教会院落中，与小部分既贫穷又无文化的平民打交道，而对当地的官绅几乎没有直接影响。所以一个普通宣教士对当时中国的政治社会的认识，是以“教会大院中心”为出发点的。

傅沙士（Sidney Forsythe）就美国公理会（ABCFM）在华北的一所教会院落所作的调查便是一个“教会院落中心”的实例。[11] 一个宣教士在义和团之乱后写了下面的话：

即便是耶稣现在处在我们的处境，他也会希望我们寻找安全保障，以免罪恶重演。也就是说，要施行一种使异教徒都能明白的法律惩罚。我意识到关键的一点是，美国对菲律宾和中国的政策太软弱了...... 宽大、饶恕都是懦弱的行为。[12]

宣教士不仅对自己身边发生的事件一无所知，更不幸的是，他们还越俎代庖，取代了当地士宦乡绅阶层的传统功能。



清代乡绅中，有的曾经科举考试及格，在中央政府取得一些功名，他们都在当地村镇住得很久，熟悉当地人民的生活情形。有的是当地的地主，享有免纳人头税与免役权力；有的是廪生，由官家授给口粮。他们周旋于官员与百姓之间，可说是地方上富有政治策略性的人物。他们协助官方发号施令，同时又为百姓们上言、伸冤。再则地方官通常是由外地派来，任期很短，就在这一点上，乡绅们所处策略性的地位，更形重要。

乡绅们在当地担任多种职务，有的提倡公共福利事业，如育婴堂的设立，有的主持公共建设，经管税收，兴办学校，维持和修理地方寺院，保管科举考场。他们还组织自卫民团，在紧急状态中维持地方治安。总而言之，他们是村镇官方的与非官方的代表。[13]

西教士们由于不平等条约赋予的特殊权利，与乡绅取得平等地位。他们常常穿着儒者服装（由其是天主教教士）。有时充任政府军事顾问。他们工作的对象，多半是下层社会中易滋叛乱的人。更重要的是，这帮宣教士好为人师，对群众完全传受西洋思想。[14] 反宣教士的情绪，就这样滋生蔓延开来。费正清有下面的评语 :

“用现代国家主义的标准来评判，一个儒家身份的中国乡绅在本乡看到一个来自异地，语言不通，举止怪异，并且似乎不怀好意的传教人，因而发生恶感，虽然找不出反感的原因，但也不足为奇了。.....令人费解的是，这帮中国人的反抗，竟是如此软弱。[15] 这种“软弱反抗”的事件，在 1860 年至 1899 年期间，高达二百四十起，多为攻击西教士或者中国教徒的暴乱事件，其中五十五起发生在 1860 至 1870 年间。[16]”

柯恩（Paul Cohen）把乡绅们在反教活动中所扮角色加以分析，发现几种常有的模式。一是乡绅们以基督教有违中国传统为题，写成小册子，在百姓头脑中培养反外情绪；二是他们散发传单，张贴布告，谴责若干教士；三是起诉意图收购地产的教士；四是鼓动反教暴动，通常是在科举省试期间，考生云集，反外情绪极高的时候。[17] 反教暴动的顶点是 1870 年的“天津教案”以及后来的“义和团暴乱”。

1900 年后，基督教在中国有一段短暂却又迅速的发展。1911 年辛亥革命成功，民国成立，宪法规定人民享有宗教自由。[18] 1900 到 1910 十年间，大批宣教士涌进中国，其中不少是由北美学生海外宣教运动（Student Volunteer Movement）差派而来。信徒和教会随之增长，基督教青年会会员也逐日增多。此时中国似乎有一线曙光出现，似乎一个新的时代，一个标志着进步、繁荣、民治和改革的时代即将来临。西教士们无不欢欣鼓舞，以为基督教从此可以大大影响中国社会。但他们万万没有想到，此时的中国知识分子已经开始质疑基督教以及其它一切宗教了。



二、五四新文化运动早期的宗教辩论（1915-1919）

陈独秀 1915 年创办《新青年》杂志，标志着五四运动的开始。1916 年蔡元培任北京大学校长，于 1917 年聘陈独秀为文学院院长。同年胡适提倡“文学革命”。这个时期，袁世凯背叛革命，令中国知识分子大失其望，而日本无理提出的《二十一条》，又使他们义愤填膺。他们开始苦苦探索，企图找到一套完整的能救中国于危难的理论。林毓生把这种思想体系的寻求称为“借思想、文化以解决问题的方式”。据林毓生的观察，五四时期的知识分子相信思想与文化的变迁必须优先与社会，政治，经济的变迁；反之则非是。[19]

这种寻求全面解决中国问题的方法起源于西方，它的基本精神是反传统。 陈独秀、蔡元培、胡适这些人都曾出国留学，去过日本、法国或美国这些先进国家，接触了文艺复兴后的各种现代西方思想，进而发现中国的儒家思想与这些现代思想格格不入。因此，他们开始抛弃所有的传统思想。 陈独秀因此提出了“打倒孔家店”的口号。

陈独秀于 1879 年出生于安徽，幼时受传统的儒家教育。1896 年考取秀才，次年中举。但因深恶科举制度，到杭州去向法语教师学习海军建筑。1902 年以后，在日本、法国分别作短期居留，也在中国从事教书与新闻事业。他曾参加 1911 年的革命与 1913 年的讨袁二次革命， 二次革命失败后即逃往日本。1915 年在陈独秀上海创办《新青年》杂志。1917 年赴北京就任北京大学文学院院长。在北京和李大钊合办《每周评论》。由于蔡元培的学术自由受到当局的压力，陈独秀于 1919 年被迫辞职，在五四运动的游行中，他在街头散发传单，于 6 月 11 日被捕下狱，至秋间始告释放。1920 年与第三国际的吴廷康（Gregory Voitinsky）会晤，开始成立中国马克思主义集团的核心组织，1921 年 7 月中国共产党成立，他虽没有出场参加，但与李大钊一同被认为是党的发起人。

《新青年》杂志是五四时期在中国学生中最有影响力的刊物，陈独秀号召学生们觉悟起来，担负起重建中国社会的历史重任。中国最需要的是与众不同的“新青年”，新青年之所以“新”是因为他们有觉悟，这种觉悟是他们自己的选择。陈告诫新青年们要独立，不要盲从；要进步,不要保守；要积极向上，不要后退；要有普世观念，不要孤陋寡闻；要实事求是，不要拘谨形式；要科学，不要想入非非。[20]

陈独秀所关注的是，中国作为一个民族将如何生存下去，如何在一个全民觉悟的基础上创造一个新的中国社会。这种关注导致他研究了各种当代西方思想。1915 年至 1919 年期间，陈独秀的写作中对传统与现代、新与旧作了明确的区分。他对 1911 年的革命彻底失望，认为这次革命无法建立一个新社会；而他个人在传统中国的生活经验以及对科举制度的憎恶，又导致他全面摒弃传统----不管是东方的传统，还是西方的传统。所以陈独秀批评的对象总是以儒家为代表的传统社会和传统文化，又总是在现代西方思想中寻求答案。



《新青年》的一个主要课题是对儒家思想的攻击。这个反孔运动是被康有为主张复位孔教为民国国教激发而起。[21] 应将其全部推翻，改建一个新文化和不带宗教性质的新国家，以“共和文化”与人类平等的新伦理替代传统宗教信条。[22] 这个新文化的象征是“民主”与“科学”。陈泛用这两个名词，把民主看作没有定形的“人民公意”，把科学当作一个代表“ 真实”与“理智”没有定义的标准。[23] 陈的思想即无拘束，亦无系统，但从他所写关于反孔和关于民主与科学的著作中，可以发现他把改变认为是一件刻不容缓的事。在陈看来，中国首先需要的是伦理的改变，不是政治的改变。从他在《新青年》发表的文章内，可以总结出他所提出的改变中国的次序图表 :

学术 伦理----教育----政治---社会生活 文化

显而易见，五四新文化运动的领袖们，是选择西方的现代思潮来替代中国的传统文化。所谓选择与替代是五四新文化运动的最显著特征。这个选择与替代的特征，也充分体现在这批新文化运动领袖对于宗教问题的讨论或辩论之中。

蔡元培于 1917 年在《新青年》撰文，主张以“美育代替宗教”。他认为宗教的起源是由于人的知识、意志、感情三种精神需求所构成。在原始社会中，宗教满足了人的这三种需要。但现代社会中，人完全可以脱离宗教。譬如进化论回答了人类起源的问题，所以在“知识”方面不再需要宗教；而心理学、 社会学等学科应用于伦理方面，使得人们可不再以“上帝的旨意”作为道德观念，所以“意志”需求也可以脱离宗教而独立；情感领域中的问题则在于艺术与宗教的关系。过去，艺术是宗教的婢女，不能独立于宗教，艺术完全被宗教奴役，失去了其陶冶性情的作用。而在现代社会中，艺术已经脱离了宗教。无宗教色彩的艺术才是最纯洁， 最美好的人类情感的表现，因此也是最美好的教育模式。以美育代替宗教可以避免一切因宗教引起的陋习，比如攻击它教，人我之见，得失计较等等，并保持艺术的最优本质。美育可以使人与至大、至刚、真实的本体，（Reality)融合为一、故是代替宗教的最佳模式。[24]

胡适在 1910 年发表《不朽----我的宗教》一文，主张以社会不朽代替灵魂不灭的信念。他说 : 科学已经推翻了灵魂可离形体而独立存在的信念，与超自然现象的天堂地狱观念。宇宙中不朽的事物不是灵魂而是社会，是“大我”。这“大我”由无量数的小我积聚而成。小我(个人)没有独立的存在，但和无量数的其它小我有密切关系，每一个小我和社会全部与世界全部有关，不仅当时的社会，过去和未来的都有关联。时空中继续不朽的小我聚成大我。小我消灭后，大我依然存在，便是不朽。人献身为社会服务，小我的一切作为，都留存在大我之中，永远不朽。[25]

蔡、胡二人虽然有选择性地保留了宗教中的某种优良成分，但明显主张以更好更美的事物， 比如以美育，或者以社会服务来代替宗教。 陈独秀也采取了类似的主张。他有一个



基本假定，就是无论个人，或是宇宙，都在不断的转变。如这转变是唯一的“现实”，是宇宙中唯一的永恒。[26] 宇宙万端都在不断的转变,伦理和宗教也须改变。[27] 陈在所著《科学与人生观序》文中说：

“宗教思想的变迁，要受时代及社会势力的支配；......称即在一时代，各民族与各社会的事业进化迟速不同，宗教思想亦随之而异。[28]

根据这种意见必须摒弃若干宗教的绝对性。首先，宗教自命的超越性就不能存在。如欲独尊一教，以为空间上人人也由之，时间上万代不易之宗，此于理论上决为必不可能之妄想。[29]”

其次，上帝的观念也须抛开。陈为无神论举出两个理由，第一个是属于哲学的。上帝能造人类，上帝是何物所造呢?上帝的有无既不能证实，耶教的人生观便完全不足相信。[30] 另一个理由是无神论乃未来社会的各种特征之一。[31] [32] 是个人意识的扩大与延展。他在《自杀论》中说，物质的自身扩大是后代、种族、人类；精神的自我扩大是历史。[33] 具体来说，人类与历史的超越意义， 就是人类的弟兄之谊与创造性是不朽的，超越一切的。陈独秀于 1919 年出狱后发表了一首诗，其中写到：

“在永续不断的时间中，永续常住的空间中， 一点一点画上创造的痕迹；”“在这些痕迹中可以指出那是我，那是你，什么是半农，什么是 D。”[34]“有人说：神底恩情、力量，更大，他能赐你光明！当真！当真！天上没有了星星！风号，雨淋，黑暗包着世界，何等凄清！为了光明，去求真神， 见了光明，心更不宁。辞别真神，回到故处，爱我的，我爱的姊妹弟兄们，还在背着太阳那黑暗的方面受苦， 他们不能和我同来，我便到那里和他们同住。”[35]

因为只有这超越是真的人性，就必须把一切“神圣”观念从人类社会中除净，成为整个的尘俗世界。所以中国的教育(也就是文化)应该是弃神而重人，弃神圣的经典与幻想， 而重自然科学的知识和日常生活的技能。[36]

基督教也需除净“神圣”的部分，成为一个世俗的伦理体系，没有神迹存在其中，把宗教与科学分开。[37] 也不应容许宗教组织存在，在这新的俗世伦理中，神学，教仪和宗派都没有立足余地，宗教应脱离教会。[38] 基督教也不应牵涉政治。也就是说，宣教士不应拥护帝国主义，中国教徒也不应采用“基督教为救国方案”。政治与宗教要划分界线。[39]

陈独秀以为经过对基督教的彻底清涤后，所留存的世俗伦理将会对未来的中国社会有纯正的贡献。他相信人类有普遍的情感与“欲望”。

“情感与欲望都兼有物质的，超物质，两种冲动。不能把他们分开，不能把它们两家比出个是高下，欲望情感底超物质的冲动，是低级冲动。......”[40]



欲望虽是普遍的，但是基督教的伦理与中国的伦理究属不同。基督教爱美，是情感的伦理；中国伦理着重在道义的外表。陈继续比较二者的异处，指出以下的几点：中国伦理是当然的，基督教伦理是自然的； 中国伦理是知识的，基督教伦理是“盲目的”；中国伦理是理性的，基督教伦理是超理性的；中国伦理是外表的，基督教伦理是内省的。[41] 陈的结论是，基督教就是信与爱的宗教，[42] 以耶稣的伦理人格为中心；我们所效法的只能是耶稣的人格。他这样总结说：

“新信仰是什么？就是耶稣崇高的， 伟大的人格， 和热烈的， 深厚的情感。......我们不用请教什么神学，也不用依赖什么教仪，也不用借重什么宗派；我们直接去敲耶稣自己的门，要求他崇高的，伟大的人格和热烈的，深厚的情感与我合而为一。[43]”

“除了耶稣底人格，情感， 我们不知道别的基督教义。[44] 耶稣的伦理含有崇高的牺牲，伟大的宽恕，平等博爱的精神。[45]”

实事求是的说，陈独秀并不完全反对基督教。他的名言“把耶稣的热血精神培养在我们的心中” 曾得到中国的基督徒普遍的称颂。[46] 胡适从社会学来理解基督教的友谊态度，也受到中国基督徒的尊敬。至于蔡元培虽未称赞基督教，可是他体现了一种学术研究的精神。他们之中，没有象 1919 年以后那些宗教批评者所发表的攻击性言论。新文化运动(1915—1919)的领袖们基本上还是从知识方面讨论宗教。陈独秀，胡适，蔡元培三人都是教育家。他们在这时期各从事研究，讲授与编辑工作，对于应否接纳、修改与代替基督教的问题，主要依据它对将来社会有无贡献。至于将来的社会是怎样的一个社会他们并没有具体观念。换句话说，因为基督教缺乏“民主”与“科学”的精神，所以可能要对之修改或用别的东西取代。但对于基督教信仰体系，他们从未进行过持续的和全面的攻击。他们当时攻击的主要是儒家传统思想而不是基督教。陈独秀虽然主张推翻一切旧的和保留一切新的，但事实上并没有因此而推出这样的逻辑：儒家思想因为属于传统思想而被推翻，基督教因同样的理由也被摒弃。当时中国的教员、学生们正在“借思想、文化以解决问题的方式”为中国的出路寻找答案。

三、少年中国学会的宗教批评 (1920—1921)

1911—1913 年的革命失望后至 1919 年群众运动爆发期间，新文化运动的焦点是文化。中国知识分子在寻找新的思想，或者说，他们在为自己理想中的新中国而寻求一种思想。1915 年的口号是“觉悟”，意味着争夺政权的“革命”一词，当时尚未成为中国青年的神圣口号。然而五四运动毕竟唤起了中国人对政治现实的觉悟：光有思想不够，还要有行动；如要行动，人民一定要组织起来。1919 年后，各种社团组织广泛展开活动，出版刊物，进行宣传。教育家们和编辑们也投身于这种组织活动之中，或说，至少他们认识到了组织行动的重要性。47 最富影响力的首推新青年学会(发行《新青年》杂志)和少年中国学



会。少年中国学会是一群青年国家主义者于 1919 年 7 月组织起来的。中共历史学家认为它是一个五四时期历史最久，会员最多，分布地域最广，分化也最明显的一个社团。[48] 其宗旨为：

振作少年精神，研究真实学术，发展社会事业，转移末世风气。[49]

它在北京、南京、上海、成都、东京、巴黎都设有分会，并出版《少年中国》月刊，1923 年该会分裂为马克思主义与国家主义两派(后者成为中国青年党)。这次分裂导致会员们分道扬镖。1920 年 9 月，“少年中国学会”巴黎分会向北京总会建议，凡有宗教信仰的人不得充任会员。这引起会员间的争辩， 并于 1921 年引发了一系列关于宗教的演讲 (演词在《少年中国》三期特刊中有详细记载)。这些演讲大多以研究态度从事讨论一般宗教问题，并未对基督教进行系统性的攻击。讨论结果，巴黎提案被表决取消。但这一系列的公开演讲，不可避免地为 1922 年非基督教运动的发生提供了最近背景。[50]

参加此项宗教讨论的人，大致可分为反对宗教者与同情宗教者两派。前者以王星拱、李石曾、李琪以及 1920 年至 1921 年间访华的英国哲学家罗素为代表。后者有梁漱溟，屠孝实，陆志韦，刘伯明和周作人等。

反对宗教者以五四时期流行的科学主义思想来批判宗教。王星拱即用科学认知论的方法讨论宗教。他认为从科学的眼光来看，宗教的神秘因素不能成立，有以下三个理由：第一，宗教全用演绎法解释一切不可知的问题，而科学的态度应是归纳法。科学家处理一个难题首先要分解它，把它拆成几个不同的部分，把这些不同的部分与已知的事实比较、对照，渐渐地就会得出一个合理的解答。而宗教却把所有不知的都推给上帝，或某种神秘说法。第二，宗教以不知为己任，在不知与已知之间划成一条武断的界线，使我们无法由不知进入已知。学识在人类社会中日有进展，许多以前不知的事，现在都成为已知，以前认为神秘的事，现在都成为日常生活的普遍现象。科学不断的前进，现在不知的事，不久将成为已知。[51] 第三，宗教把人类知识建立在神秘的理论基础上，忽略了人类经验的重要性，以至理论脱离实际，陷入“唯心构造的危机”。王星拱的结论是，无论你的宇宙观是宿命的还是唯意志论的宗教都是不必要的。陈荣捷总结王星拱的观点如下：

“如果宇宙是预定的，那么人的生死祸福也早就预定好了，宗教崇拜就不必要了。如从另一个角度解释预定论，认为人为的努力越大，事情的结果就越好的话，崇拜就更不必要了。如果宇宙不是预定的，生死祸福都是机遇造成，那么更无崇拜了。[52]”

无政府主义者李石曾，用科学认识论以及自然道德主义讨论宗教。按科学认知论人类进化经过三个时期：一是混乱的宗教时期；二是净化后教义化了的宗教时期；三是科学的实验时期。李石曾引用孔德(Augustus Comte)，认为在第三时期中“科学进步，强调实验，妄谬的宗教将被废弃。”53 自然道德主义认为，道德是人类及其它机体的生理本能，用来保



存生命，延续生命，并使之繁衍为社会群体的，所以“自然道德主义不仅绝对否定宗教道德，也不理解康德的‘道德革命’”。[54] 自然道德主义可以代替宗教，即便是宗教被废除了自然道德也可继续存留。[55]

李璜当时在巴黎留学，他向巴黎大学的三位教授探问对于宗教问题的意见，结果三人都一致否认宗教价值。[56] 李璜本人是一个社会科学学者，他认为天堂的信念、灵魂不灭的希望与灵感的依赖都是人类进步的障碍。人类正向社会主义发展。 照李的意见，“社会主义以今世为目标， 而宗教则指向天堂。 社会主义是理性的，不是魔术；是科学的，不是神秘。”[57] 所以宗教是人类向社会主义发展过程中的阻碍。

罗素(Bertrand Russell)则具体说宗教的五个缺陷(没有救赎的因素)。58 所以宗教是发展个人天赋和新思想的障碍，最后，宗教是以个人欲望为基础，故对所有事物都持一种主观的和情感的态度。罗素对宗教的定义是 :

宗教用条条框框管束人的行为和人的生活准则。它强迫人相信它，它对人的强制和人对它的信仰都是强制性的和感性的，不是理性的。[59]

罗素庆幸中国没有那种“有毒的宗教”以及充斥欧洲历史的宗教战争。他认为宗教中不含有救赎的因素。由于罗素是到中国演讲的来自欧洲的著名思想家，他的观点被普遍接受，后来还被用来攻击基督教。

辩论的另一方是同情基督教的知识分子。他们自己不一定信奉宗教，也不感情用事地为宗教辩护，而是用二元论的观点来看待宇宙。佛教学者梁漱溟认为，人都有一种超越此生，超越世俗的基本需求，故宗教是 :

超绝于知识的事物，谋情志方面之安慰劝勉，得到一个安心立命之处。[60] 宗教的本质就是反理智的，因为它包含了两个组成部分 : 超验性和神秘性，[61] 所以梁漱溟认为宗教是属于主观领域的。[62]

屠孝实既不信奉任何宗教，也不赞同所谓“科学的”宇宙观。他不能相信宇宙是完全机械地运行，而人只是一个被动的环境的产物。反之，他认为人在自己所处的环境中是主动的，是能改变环境的。寒冷时，人不会白白等着冻僵，他会钻木取火；交通遇到障碍时他会逢山开路，遇水造桥；黑夜，人们会点灯燃烛，享受光明。由此可见人是有“超自然”特征的，而宗教便是一种“使人超越自然，与超验世界(Transcendental reality)合一”的力量。[63][64] 在这个领域中，直接的宗教经验便是他自身的最后确据，这种经验是直觉的，也就是说，他是具体的，而不是抽象的；是综合的，不是分析的。宗教与科学没有冲突，它有自己的领域。[65]



刘伯明则认为人类有寻求理想的普遍愿望。宗教发生，是由于人在内心总有理想与现实和主观与客观的冲突。[66] 宗教在理想的和精神的境界中发生冲突作用。至于这个理想境界是否客观存在，虽无法证明，但似乎有一些历史依据使人相信它的存在，古今中外的思想中都有这种观念，这种历史的普遍性足以使人相信理想境界的存在。因此，“这种人类共同的灵感，必有其精神基础，必不会来自一种盲目的自然的力量”。[67]

另一位辩护者陆志韦是基督徒，他强调科学只能根据结果发现原因，但不能预知原因有何结果。所以结论是科学只能处理人生的部分，宗教可以处理人生的全部。宗教是人生最高价值的情感反应，超出了科学范围。[68]

最后，周作人持着近乎中立的超然态度。他认为一般狭隘的、排外的、迷信的宗教固应予以拒绝，但其它的若干宗教仍有存在的余地。宗教虽然受科学攻击，但在文学上富有价值。文学与宗教都使人与最高的灵性合一，促使社会团结和展望未来。[69]

少年中国学会中反对宗教的人是在“科学认识论”的基础上，以社会进步的名义批评宗教信仰；而宗教的同情者把宗教描述为自发的和非理性领域的存在，他们把科学与宗教，现象和经验，俗世与理想分隔开来， 这种二元论成为他们解释宗教的方法。这场辩论虽然是在冷静与理智的情况下进行的，但最终还是成为 1922 年非基督教运动的出发点。

少年中国学会的这场辩论似乎是一场在真空地带举行的纯学术辩论，但观其发生的历史背景便知其意义重大。辩论发生时，已不是 1915 年的形势了。世界第一次大战结束，凡尔赛和平会业已举行，俄国革命成功，五四运动已经发生，一部分中国青年对于西方的自由民主开始失望，正在寻求较为激烈的救国方针，尤其是想把俄国革命当作中国的典范。他们对于马克思主义还没有弄清；研究马克思主义的核心小组，在北大图书馆主任李大钊领导下，于 1918 年成立。这时的形势已经非常的明显：对西方失望了的中国师生们开始变得激进。他们意识到了有组织的政治行动的重要性。1919 年时，他们对群众性的政治活动毫无经验，但他们愿意学习。所以少年中国以及其它很多如雨后春笋般出现的社团代表着中国知识分子意识的觉醒，他们已经为政治行动作好了准备。到了 1922 年，他们开始了反基督教的行动。

四、非基督教运动始末 (1922—1927)

中国共产党于 1921 年成立。自 1922 年至 1925 年间，共产党与国民党都忙于组织学生与工人。1923 年孙中山先生决定接受苏俄的意见和援助，于次年依据列宁民主中央制改组国民党，容许共产党员以个人名义加入。行成统一阵线，向北洋军阀与帝国主义列强展开斗争。在这几年中，“革命”和“反帝国主义”的口号几乎风靡全国，妇孺尽知。当民族主义的热情高涨，民众运动扩大了民族主义的社会基础时，基督教作为外来的宗教，就很自



然地被中国人偏激地指责为帝国主义的文化工具，成为攻击的主要对象。知识分子的行动至此循环一周：他们在 1911 年争取新的政治体制；1915 年放弃政治，主张以文化救国；1919 年又重新回到政治上去；到 1924 年更准备向帝国主义战斗。

非基督教运动是中国共产党成立后攻击帝国主义的第一个有组织的民众运动。 自 1922 年至 1927 年继续发展，其间可分为四个主要阶段。 首先是全国通电抗议 1922 年世界学生基督教同盟在北京清华大学召开会议。这一波动不久即告停息, 第二阶段是 1924 年的“收回教育权”运动，以教会学校与基督教青年会作为攻击目标。第三阶段于 1925 年“五卅惨案”开始。这一天上海学生因上海日本纱厂的工潮，举行示威游行，经公共租界时被英警队开枪射击，学生多有死伤。这件事引起全国响应，纷纷以罢工抵制，使英国在华南的商务僵化一年。五卅事件可以说是中国民众运动在反帝国主义高潮中的顶点;第四阶段是自 1926 年至 1927 年间蒋介石领导下的北伐，这时期的中国军队曾受周恩来等共产党人的政治训练，反外反帝国情绪高涨。他们所到之处，教会产业所受损害极大。1927 年 3 月攻击南京时，杀死西教士六人，金陵大学副校长是被害者之一。[70]

1922 年 3 月 9 日,非基督教学生同盟发表宣言，[71]把现代社会分划为资产阶级压迫者和劳动群众被压迫者两大阵营，而基督教则是资本主义的御用工具。

“现代社会的组织，是资本主义的组织。一方面有不劳而食的有产阶级，他方面有劳而不得食的无产阶级。......基督教及基督教会就是帮助前者掠夺后者， 扶持前者压迫后者的恶魔。......世界基督教学生同盟，为现代基督教及基督教会的产物。他们预备于本年 4 月 4 日集合全世界基督教徒在北京清华大学开会。所讨论者无非是怎样维持世界资本主义及怎样在中国发展资本主义的把戏。我们认为彼为污辱我国青年，欺骗我国人民，掠夺我国经济的强盗会议。[72]”

五四知识分子此时已经找到一个宣泄爱国情绪媒介：民众运动；而马克思主义又为他们提供了一个攻击的目标：资本主义。虽然中国共产党在 1924 年前还是一个地下组织，而早在 1918 年，马克思主义已经开始产生影响。1922 年时知识分子已经开始采取反资本主义的立场。但这并不意味着反基督教运动是官方的和全国性的，比如，北京的一些学者就把运动扩大化，反对一切宗教。3 月 21 日他们以“非宗教大同盟”的名义发表宣言，通电全国，从科学和人道主义的立场上攻击宗教。叶嘉炽认为，这个宣言“毫无马克思主义的影响”。[73]4 月 9 日是世界学生基督教同盟闭幕日，当天，北京大学举行了一次反基督教的示威集会。会议上，李石曾、蔡元培、萧子昂出席演讲，以科学和学术自由的理由批评宗教。1922 年非宗教运动是由著名大学的教授和新文化运动的领袖们作为领导，参加者多数是学生。其组织散漫，攻击宗教的方法也多限于由媒介发出宣告，但少年中国学会与社会主义青年团对这个运动表示赞助。[74]这场争论引起了几位北大教授的批评。1922 年 4 月梁



漱溟发表反对非宗教运动的演说。不久暑假开始。这运动因此停歇；秋季到来，非基督教学生同盟与非宗教大同盟都偃旗息鼓，次年也没有复发。1923 年有一场关于科学和人生哲学的辩论，[75]但属纯学术的讨论。非基督教运动直到 1924 年才再次出现。

1924 年 1 月，国民党举行第一次全国代表大会，允许共产党员入党。当时的革命口号是“反对帝国主义”。是年 7 月反帝国主义大同盟在北京成立。一个月后，非基督教同盟(前身为非基督教学生同盟)再起，[76] 以教会学校为攻击目标。他们提出“收回中国人民教育权”的主张。陈启天和余家菊在中华教育改进社年会中提出议案，要求政府规定外国人创办的学校必须向政府立案。学生马上参与这个活动，因此形成“学潮”。所谓“学潮”是学生们针对某些教会学校管理人员的不良行为而进行的抗议或声讨。1924 夏至 1925 年夏一年期间，类似的学潮不下二十起，并多发生于学校密集的大城市或与 1922 年非基督教运动有关的地方。[77]1924 年的活动比 1922 年的组织严密得多，并得到全国学生协会与各省教育协会的支持。他们把 12 月 22 日至 27 日定为“非基运动周”，以此来唤起民众；并设“非基督教特刊”，做为《民国日报》的增刊，从 1924 年 8 月到 1925 年 3 月连发 25 期，1924 年 12 月，社会主义青年团与非基督教同盟联合出书，题目为“反对基督教运动”。总之，这次运动中，学生们组织良好，反帝旗帜鲜明宣传鼓动方式成功有效，得到了自由主义者、国家主义者和右派人士的支持。甚至某些国民党的士兵也参与散发宣传品的活动。非基督教运动已被纳入一个广泛的反对外国列强的斗争中。

1925 年 5 月 30 日是“反帝国主义斗争”的顶点。上海学生因同情上海日本纱厂工人的要求，举行示威游行，遭公共租界英捕房开枪击杀。消息传出后立即发生了一连串的罢工和示威运动。英捕的残暴行为成为众矢之的。不但官立学校学生参与，教会学校学生也出面抗议。他们要求西教士斥责英捕行为，因此很多西教士公开响应。五卅事件发生后，罢工成为普遍运动香港罢工经历十六个月之久。学潮也有增无已。1925 年 6 月至 1926 年 5 月之间，至少有八十八个教会机构受到影响。结果基督徒因受到恐吓而不愿公开表示信仰。基督教青年会员和教会学校的人数下降，脱离教会学校的学生多至数千，单湖北一省就达两千。1925 年 11 月北京教育部公布《外国人投资设立学校请求认可办法》。教会学校依照规则向政府注册。此项法令规定教会学校必须由中国人担任校长，中国人在校董事会中的名额应占大多数，并不准把宗教科目列为必修课。1924 年全国高等教育协会的建议被政府采纳，教会学校从此处于被动地位。

1926 年民众的反帝国主义的革命热情溶入了蒋介石领导的旨在打倒北洋军阀的北伐运动。国民革命所到之处，反基督教的骚动也随之发生。 但同时在共产党的领导下，工农组织发展迅猛高涨。国民党军队也无力控制军中高涨到极点的排外情绪。1924 年 3 月 24 日部队攻克南京后，杀死六位宣教士。五千名基督教新宣教士纷纷逃离中国，宣教运动的人数与影响从此一蹶不振。



1926 年 11 月，国民政府公布《私立学校利案规程》，与一年前北京政府规定大致相似。在北伐进行期间，各省政府也公布了一些有关省内私立学校遵守的教育法令，省内私立学校遵守，其中规定：学科方面应添授三民主义；训练方面应接受党部命令与举行纪念孙中山的总理纪念仪式等。国民党企图实行“党化教育”，把教育归于党的直接控制之中。

1928 年 1 月，国民政府在南京成立，禁止学生从事政治活动，取消容共政策，将共产党人驱入地下。蒋介石于 1930 年 10 月受洗为基督教徒。因为当时日本侵华大敌当前，蒋需向西方政府请求援助，忽略了非基政策。至于共产党则仍在自己领地继续反对宗教。尽管蒋介石 1927 年后对基督教采取宽容态度，基督教仍因力量削弱而陷入被动地位。从后来几十年的历史看，“非基督教运动”的确成功地削弱了基督教的影响。

综上所述，1920 年代的非基督教运动之所以成功，与下列几项因素有关。首先，1922 年问题的争端仍然是科学、理性和实用主义等理论问题；到了 1924 年，在广泛的反外情绪的基础上，非基运动转变为反帝运动。基督教不仅仅因为“不科学”而被批判，而且被指责为“帝国主义的工具”；其次到了 1924 年，非基运动因为组织结构，活动技巧都有改善，所以形成广泛的民众运动，并且得到国共两党的支持。运动攻击的目标也越来越清楚，最后竟集中在教会学校身上。这使当时力量薄弱而不堪一击的教会学校备受关注。这些现象的发生，是当时中国基督徒意料不到的。非基督教运动使中国的基督徒反躬自省：如果基督教真的是帝国主义文化侵略的工具，中国基督徒怎么能既做基督徒、又做中国人呢？这正是生命社成员需要正视的问题。

注释：

1. 清华大学是用退还庚款基金建立的国立大学。

2. “非基督教运动”是当时反对基督教分子之自称。

3. 这是对于所有外强（包括日本与西方国家）普遍的攻击,不是专为反英或反美运动。在 1923 年收回教育权运动中，日本在东三省办的学校首先受到注意。在 1925 年五卅惨案期间，英国人是被攻击的目标。但是美国人占多数的基督徒外侨，教会学校教职员，与青年会工作人员，极受非基督教运动的注目。在 1860 年代特别受击的法国人，在这时并未受到相当注意。

4. Arthur F.Wright, Buddhism in Chinese History(New York: Atheneum,1969)

5. C.K.Yang, Religion in Chinese Society (Berkeley: University of California Press, 1967), 页 122；杨引用 Kenneth Chen, "On Some factors Responsible for the Anti-Buddhist Persecution under the Pei Ch'ao,"Harvard Journal of Asiatic Studies, 17:1-2 (June 1954), 页 261-274.

6. Kenneth Scott Latourette, A History of Christian Missions in China (New York: Macmillan, 1929), 131-184.



7. 中英南京条约签订（1842）不久后，中美于 1844 年订约，授与美国教士在华建筑教堂特权。法国亦于 1842 年 12 月 8 日取得保护法国天主教徒在华特权。参 William L. Tung, China and the Foreign Powers (Dobbs Ferry, N.Y.: Oceana Publications, Inc., 1970)，页 22.

8. 1855 年宣教士卫三畏（S. Wells Williams）参与助理交涉天津条约时，在约稿加上一条保护传教士与中国信徒安全的条文。共产主义的历史学者利用这件实例证明教会是帝国主义的侵略先锋。

9. “领事裁判权”或称“治外法权”指在华外国人法律案件得由各国住华领事官在 中国境内按照各国法律予以处理的特权。因此在华外国人享有法律的豁免。

10. 即在美国国内服务的普通牧师在大学毕业所受的训练水准。参 Searle M. Bates, "The Theology of American Missionaries in China, 1900-1950" in The Missionary Enterprise in China and America ed. John K. Fairbank (Cambridge: Harvard University Press, 1974), 137-138；cf.参注 11。 书内的描绘和北美主流基督教派教士的情形确切符合，这样的概论，稍加修改后，可以适用于一般基要派的宣教士。

11. Sidney A. Forsythe, An American Missionary Community in China, 1895-1905 (Cambridge: Harvard University Press 1971), 页 4-4, 33-35, 42-44, 89.

15. Fairbank, Reischauer and Craig, ibid., 页 334.

16. 吕实强，《中国官绅反教的原因》（1860—1874）（台北：中国学术著作奖助委员会，1966）。

17. Cohen, 页 100-107.

18. 《民国大事日记》（台北：传记文学，1973），1，5，参《共产中国对基督教的 政策（2）》，中国与教会，2（1979：1—2 月），12,Yip Ka-che, "Christianity and Imperialism: The Chinese Case," Asian Forum, 6:4 (10—12，1974),1-11.

19. Lin Yu-Sheng, "Radical Iconoclasm in the May Fourth period," in Reflections on the May Fourth Movement: A Symposium, ed. Benjamin I. Schwartz(Cambridge: Harvard University Press,1972),页 29.

20. 陈独秀，《敬告青年》，新青年 1:1（1915。9。15），页 1—2

21. 陈独秀，《驳康有为致总统总理书》，新青年，1：2（1916.10.1），页 2；《复 辟与孔教》，新青年，4：6（1917，8，1），页 4；《宪法与孔教》，新青年，2：3（1916.11.1),页 3；《再论孔教问题》，新青年，2：5 917.1.1）,页 2。

22. 陈独秀，《宪法与孔教》，3；《再论孔教问题》，1，4；《驳康有为致总统总理书》，2。

23. 陈独秀，《吾人最后的觉悟》，新青年，1：6（1916.2.15），页 4；《偶像破坏论》，新青年，5：2（1918.8.15），页 91。

24. 蔡元培，《以美育代宗教说》，新青年，3：6（1917.8）参张钦士编，《国内近十年来之宗教思潮》（北京：燕京华文学校，1927），页 1，9。

25. 胡适，《不朽—我的宗教观》，新青年，6：2（1919，2）。

26. 陈独秀，《自杀论》，新青年，7：2（1920，1，1），页 9。

27. 陈独秀，《孔子之道与现代生活》，新青年，2：4（1923，12，20），页 34。

28. 陈独秀，《科学与人生观》，新青年，第二期（间 9 接 3，12，20），页 34。

29. 陈独秀，《孔子之道与现代生活》，2：4（1916，12，12），页 2。

30. 陈独秀，《人生真义》，新青年，（1918.2.15），页 90—93。

31. 陈独秀，《克林德碑》，新青年，（1918，11，15），页 458。



32. 陈独秀，《人生真义》。

33. 陈独秀，《自杀论》，页 9。

34. 陈独秀，《答半农的*D—*》，新青年，7：2（1920，1，1），页 55。

35. 同上文，页 57。

36. 陈独秀，《近代西洋教育》，新青年，3：5（1917，7，1），页 3—4。

37. 陈独秀，《基督教与中国人》，新青年，7：3（1920.2.1），页 19。

38. 同上文.

39. 同上文，页 22。

40. 同上文。页 17—18

41. 同上文，页 17

48.《五四时期期刊介绍》(北京:中共中央马克思、恩格思、列宁、史太林著作编译局,1958)页 1,235。

49. 同上文，页 1，238。

50. Yip Ka-Che, “The Anti-Christian Movement in China,1922-1927,with Special Reference to the Experience of Protestant Missions ” (PH.D. dissertation, Columbia University,1970),Chow Tse Tsung, The May Fourth Movement, 页 251-253.

51. 王星拱，《宗教问题演讲之一》，见张士钦，《国内近十年来之宗教思潮》，页 59—72。

52. 同上文。参 Chan Wing-Tsti, religious Trends in Modern China (New York: Octagon Books, 1969),页 223-224 书内演文撮要。

53. 李石曾，《北京非宗教大会演讲之一》，见张士钦，《国内近十年来之宗教思潮》，页 204。

54. 同上文,页 206。

55. 赵天恩与李柏维合着，《共产中国对基督教的政策（3）》，中国与教会第三期，页 13—17。

56. 三位教授的意见由李璜译为中文，少年中国 3：19（1921，8）；参张士钦，《国内近十年来之宗教思潮》，页 147—154。

57. 少年中国，2：8（1921，2），页 49。

58. 罗素，《宗教问题演讲之二》，参张士钦，《国内近十年来之宗教思潮》，页 72—86。

59. 同上，页 83。

60. 梁漱溟，《宗教问题演讲之四》，少年中国 2：8（1921，2）。

61. 张士钦，《国内近十年来之宗教思潮》。页 107—136。

65. 同上，页 99 101，103。

66. 刘伯明，《宗教问题演讲之五》，少年中国 2：11（1921，5）。参张士钦，《国 内近十年来之宗教

思潮》，141。

67. 张士钦，《国内近十年来之宗教思潮》，页 146。

68. Chan Wing-Tsti,页 226-227。

69. 同上,页 227-228。



70. Philip West, Yenching University and Sino-Western Relations, 1916-1952 (Cambridge Harvard University Press,1976),页 92-93。研究反基督教运动最完备的著作是 Yip Ka-che 所著，“The Anti-Christian Movement in China,1922-1927.”和“Christianity and Imperialism: The Chinese Case,” Asian Forum 6:4 (October-December 1974),1:11。在非基督教运动中，教会学校的经验及响应，见 Jessie G. Lutz, China and the Christian Colleges,1850-1950, 页 204-270。

71. 这里用的“非”字和“反”字同义。

72. 《上海非基督教学生同盟宣言》，见张士钦，《国内近十年来之宗教思潮》，页 187—189。

73. Yip, "The Anti-Christian Movement,"页 95.

74. 《五四时期期刊介绍》，III，20，21。

75. Liu Chun-jo, Controversies in Modern Chinese Intellectual History: An Analytic Bibliography of Periodical Articles, Mainly of the May Fourth and Post-May Fourth Era (Cambridge: Harvard University Press,1964),131-137.

76. 中国国家主义青年团的领导人。

77. Yip, "The Anti-Christian Movement,"页 159.

文章选自《先驱与过客——再说基督教新文化运动》第一章，作者林慈信。

【原文链接】 【回到目录】

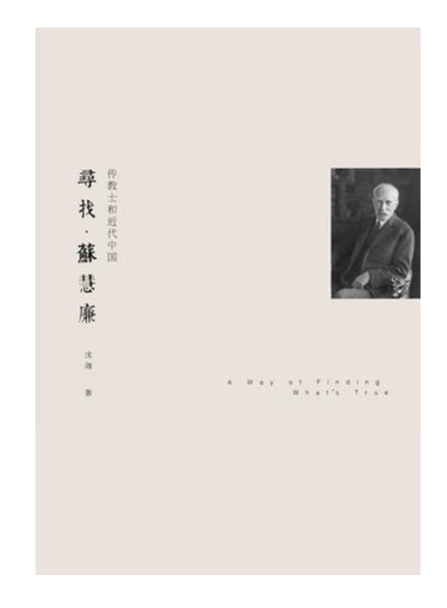
推荐书目：

《寻找苏慧廉——传教士和近代中国》

作者：沈迦

出版社：新星出版社

ISBN：9787513310871





苏慧廉经历中国最动荡的时期，而他的历程，也是那个时代的缩影。理雅各、李提摩太、赫德、严复、王国维、蔡元培、吴佩孚、胡适、顾颉刚、费正清，这些我们耳熟能详的名字，都与苏慧廉有着或近或远的联系。

作者沈迦，历时六年，跨越三大洲，用翔实的史料，为我们还原了苏慧廉百年前的人生轨迹，也描绘出大时代的波澜诡谲。日光之下，众生如蚁。对历史的追溯，不光是为了这些不能忘却的纪念，还有对那些逝去的岁月，保持一份尊重。

http://book.douban.com/subject/21363236/



┣融┫

吴澧：基督教徒，70%在第三世界



吴澧：旅美学者，南方周末等专栏作家。

“

在政教分离的原则下，对中华民族中的基督徒，为什么我们不能气度宽宏地说，‘这也是我们自己的宗教，这也是中国当代文化的一部分’？

”

3 月 3 日的《南方周末》发表了对国家宗教事务局局长叶小文的专访，里面提到“宗教的全球化，基督教的普世性”。指出这一点，很有必要也很及时。我们有很多同志，仍然认为基督教是西方宗教，其实，基督教在今天更是第三世界的宗教。即使教廷仍然设在梵蒂冈的天主教，如今也有了新肤色——与其说是白的，还不如说是棕的。而引导这一肤色改变的，正是于三年前的 4 月 2 日去世的前任教宗约翰·保罗二世。

约翰·保罗二世本籍波兰，是近五百年来的第一位非意大利人教宗。他能够在 1978 年的教宗选举中脱颖而出，原因之一是拉丁美洲的红衣主教不愿再选西欧人。约翰·保罗二世即位后，提拔了大量亚非拉籍神职人员。例如，2001 年封赐的二十四名红衣主教中，十一名来自南美，两名是印度人，非洲也有三位。约翰·保罗二世在位的二十六年期间，天主教的组成发生了深远的变化。

今天的天主教，我们已经很难称之为“西方宗教”，就像我们现在很难说佛教是“印度宗教”。按比较保守的估计，全世界超过 10 亿的天主教徒中，4.9 亿在南美洲，1.2 亿在非洲，1.1 亿在亚洲。也就是说，70％的天主教徒如今生活在第三世界。

世界上做礼拜人数最多的天主教堂在韩国；在修女特蕾莎的葬礼上，教宗特许印度少女们跳她们的民族舞蹈；单是菲律宾一国的天主教徒人数，就超过了意大利、法国、西班牙和波兰这欧洲四国的总和。而且亚非拉的教徒总数增长更快。我手头有份资料，里面提到，在 1998 年接受洗礼的 1800 万教徒中，800 万在南美洲，超过 300 万在非洲，近 300 万在亚洲——也就是说，发展中国家占了当年入教人数的 3／4 强。

同样，新教现在也是世界性宗教。《纽约时报》专栏作者纪思道某年复活节时在非洲津巴布韦采访，他写道：肯尼亚、尼日利亚、南非、坦桑尼亚和乌干达任一国家庆祝复活节的圣公会（英国国教）教徒，都超过英国、加拿大和美国的总和。纪思道见到整个黑人村庄的男女老少在星期日集体步行几十里路上教堂。

很多人仍然认为，亚非拉的基督教是西方人强加的，是应该而且必须排斥的体内异物。但是，正如已故坦桑尼亚前总统、非洲独立运动著名领袖和中国人民的老朋友尼雷尔先生（他有一张与毛泽东热烈拥抱的照片很有名——通常只跟外宾握手的毛，被热情的尼雷尔闹了个措手不及）所说：经过这么多年之后，基督教现在已经是“我们的”宗教。

宗教为天差地别的不同地区建立了新的甚至相当奇异的联系，也给教宗带来难以调和的各方压力。当欧洲和北美的教徒倡议各种自由化措施时，发展中国家的教徒，却由于文化相对落后，往往带有浓重的原教旨保守倾向。约翰·保罗二世很为某些欧美教徒不满的一点，是他坚持不让女人当神甫，并在亚非拉籍红衣主教的支持下，宣称这一问题没有讨论的余地。基督教不但肤色由白转棕，就是教义也开始向第三世界倾斜。美国圣公会由于允许同性恋者当牧师，使得一部分较为保守的信徒分裂出去，他们转而接受坚决反对同性恋的尼日利亚圣公会的管辖。这算是美国干涉非洲，还是非洲干涉美国？

其实，就是在西方国家之内，大量的教徒也是亚非拉移民。阿姆斯特丹可算是欧洲最世俗化的都市了，吸毒、卖淫样样合法。市中心的教堂只是古迹，周末礼拜时间也只见游客在闲逛。但是，走到黑人聚居区，简陋的教堂却是一个又一个，而且人满为患。

约翰·保罗二世，以他的人格魅力，对内维护了一个质量重心迅速移向赤道以南的天主教教会的团结，对外改善了与新教、犹太教和伊斯兰教的关系。宗教已走向全球化，基督教已获得了普世性。这是教宗留给世界的新肤色，当考虑宗教问题时，我们必须有这样一种新的眼光。在政教分离的原则下，对中华民族中的基督徒，为什么我们不能气度宽宏地说，“这也是我们自己的宗教，这也是中国当代文化的一部分”？对他们和国外同宗的交往，为什么我们不能胸怀坦荡地说，“这也是我们自己的宗教，这也是中国当代文化对外交往的一部分”？

本文转载自《海外校园》杂志，2013 年 6 月号，第 119 期 33 页。

【原文链接】　【回到目录】



施玮：多一个基督徒，少一个中国人？——施玮访谈谢文郁、李灵



施玮：诗人、作家，现居美国。

“

有一次，我在国内碰到一位西方宣教士，和他开玩笑说 1807 年马礼逊来华，把福音带到中国，但是并没有把福气带到中国。你把福音带进来的时候，夹带着的全都是西方式的解读，和西方式的终极关怀，所以这些语言和关怀没有被中国的知识界认同，老百姓也不懂。这点到现在都没有得到很好的解决。

”

施玮：我们谈的这个问题，历史上一直存在，自基督教传入中国后，这个问题就一直为许多人所困惑。今天，请谢文郁教授、李灵牧师来和大家一起讨论，如何既做一个基督徒，又做一个中国人？或者说，中国人、中国社会需不需要有这种恐惧：多一个基督徒，就会少了一个中国人？这种恐惧，或说是偏误的想法是因何产生的？

两位都是华人基督徒。同时，作为学者，你们对中国文化和基督教入华史均颇有研究，盼望能够藉着这次访谈，釐清一些似是而非的困惑，并引发我们更多的思考。

历史的情感

谢文郁：这个问题不会存在于华人基督徒身上。我是基督徒，但我从来不会对我是中国人这一身份有任何怀疑。但是，对于非基督徒中国人来说，他们的感觉或许不同。

我在山东大学有一位同事，他很崇拜牟宗三。牟宗三当时在香港中文大学上课时，有人问他如何看待华人成为基督徒这事？牟崇山觉得作为一个中国人，最好还是不要去信基督教。牟宗山的这一说法有很大的影响力，我的这位同事便告诫他的学生，信基督教等于放弃自己的中国人身份。

施玮：您觉得他的这种观点是出于怎样的理念？



谢文郁：他是作为一个局外人来看基督徒的。这里有一个历史遗留问题。基督教（包括天主教）传入中国之后，追溯到明清之际，耶稣会传教士强调穿汉服、说汉语，企图说服儒家，易佛补儒。他们认为佛教的生死观不如基督教的生死观。

我们注意到，儒家只关注这个世界的问题，不关注生死的问题。因而，他们要把基督教的生死观补充进来，使儒家得以完整。

利玛窦所代表的耶稣会传教士的这种做法刚开始时效果还不错，对许多儒士有吸引力。但是，当其他天主教修会进来之后，这种做法收到批评。很快地，为了坚持天主教的仪式，他们和康熙皇帝发生了礼仪之争，导致清朝的禁教国策。

到了雍正和乾隆期间，禁教被严格执行。于是，天主教逐渐被排斥并遭镇压。天主教教廷为了坚持教义的纯洁性，不断纠正耶稣会的做法。比如，耶稣会在翻译天主教教义时，喜欢尽量使用中国人的现有语言。他们发现，“上帝”这个词在中国古代文献中存在，因而用它来翻译“God”。但是，教廷讨论后，担心教义被污染，决定不许用这个词，而改为“天主”。

新教传入后，圣经被翻译为中文。19 世纪中叶发生的太平天国运动，在这些翻译的基础上制定了一套基督教语言，和中文的传统用法格格不入。对于很多中国文人来说（例如曾国藩），认为如果让这种语言主导中国人的话语体系，中国人就会丧失儒家道统，丧失中国人的身份。

太平天国之后，中国一再受到西方列强的欺负。同时，在军事和政治的压力下，清朝被迫接受传教士在中国的公开活动。这段历史给人的感觉是，在西方帝国主义进行的经济侵略和文化侵略中，基督教是帮凶。

施玮：于是，中国人和基督徒这两个身份被对立了起来，基督教信仰被当作西方的强势入侵文化，而遭到热爱中国文化的知识分子的抵抗与拒绝。虽然，今天已经是地球村时代，但这种抵抗与拒绝仍潜藏在中国人的情感中。

回顾“五四”时期，新文化、新思潮受到了西方民主自由思想的影响，但在期间以及之后却出现了“非基运动”，从思潮、学潮到社会性运动，其民众的情感基础就是“信了洋教不爱国”、“多一个基督徒少一个中国人”等传言。

文化的认同



李灵：我想引进一个“文化人类学”的概念。我想谈谈中国人的认同标志是什么，也就是，什么是中国人？一个民族的认同，包含两大最重要的支柱：一个是血缘认同，一个是文化认同。

中国历代王朝，经历了“五胡乱华”，汉人就大批南逃。再经历了蒙元（朝）和满清（朝）两朝，至少北方汉族的血缘已经不纯了。由此带来了中华民族逐渐淡化了血缘认同，同时也就强化了文化认同。这样一来，“文化成了民族的生命共同体的唯一纽带”，文化的归宿问题，自然就成为了中国人的归宿问题。

太平天国是运用天主建立地上的国，当时中国有人暗中告诉洪秀全，如果你放弃洋教我就帮你打清妖，如果你不放弃洋教，我就帮清妖打你，因为清妖已经归入了中华，你却背叛了中华。“多一个基督徒就少一个中国人”，是从这里开始的。

我也相信像牟宗三、殷海光这些新儒家人士，他们整个学术中反复强调“中国传统文化是中国人的生命体”，虽然他们没有明确的命题，但我相信他们在其学问中可以推理出这样的话。因此，关于“多一个基督徒，少一个中国人”的说法，我觉得可以理解，但未必是对的。

施玮：我觉得，这是因为他们忽略了基督教的核心是信仰，而只是将基督教放在文化层面来思考，并且归类于西方文化。

李灵：对，这就是一个归宿问题。当时佛教传入中国，经过“三武一宗灭佛”和韩愈发动的“佛统与道统之争”之后，佛教为了生存，便在大雄宝殿上挂了一个匾，写着“当今吾皇万岁万岁万万岁”。于是，中国人就接纳了它。

今天，在整个社会教育水准和对外交往频繁的情况下，大家都知道，仅仅一个文化认同并不能涵盖中国人认同的全部内涵。中国人现在有两个概念：一个是国籍，一个是文化。这也包括虽然住在美国，但吃中国饭，说中国话的人。

谢文郁：文化认同很重要，当你使用另一套语言体系的时候，对于别人而言你就是另类，这是毫无疑问的。有很多基督徒，他们说的常常是教会流行语，这种状况给一般教会外的人的感觉就是另类，因为使用的是不同的语言体系。

施玮：如果基督教要进入中国文化语境，或者说，基督教文化要成为中国文化概念里面的一个“信仰”的话，其危险性和可行性在哪里？

李灵：这种诉求在当下来说第一不合理，第二是做不到，因为不是一个时代了，现在的情况很不同。首先还有没有怀有这种心思意念的人呢？当然有！还希望基督教像当年的佛教一样，入乡随俗，俯首称臣。实际上这是不太可能的，因为信仰是自由的。天底下有两样东西是管不住的，一个是爱，一个是信，这是不能强迫的。

信仰除了普世性以外，还必须是自由的。所以没有自由，就没有信仰；没有自由，就没有爱。这是上帝造人之初已经给予人的自由意志。现在的麻烦在于，东西文化交往过程中，中国人的大国文化民族心理很强。那么，在交往中，中国文化处于强势还是弱势？当佛教传进来时，中国文化是强势文化，佛教可以俯首称臣。但是，基督教进来就不一样了，那时中国已经国力衰微，文化处于弱势了。

所以今天，在中西双方的互动中，一方面，西方对中国在文化交往中，需要减缓一些他们的强势锐气，给我们一点自尊；另一方面，中国人也不要以弱势民族的心态过于敏感。这两方面大家能有一些共识，就会比较好。

自我的定位

施玮：西方基督教的一些国家在传教时，有时是会把文化的强势带进来。目前中国知识分子中，特别是提倡儒家和国学的人，常讲现在是“盛唐”时期，那么，这种心态能否抵消中国人的弱势心态呢？

谢文郁：我认为这是弱势心态的一种表达方式。我注意到有一批中国人，他们觉得自己现在不错了，很强大了。你如果去新浪的军事论坛看看，那里有大量的炫耀国力和军事力量的文帖。我说这是一种弱者心态，是中国近代史积累下来的心态。在这个过程，面对西方文化的冲击，导致了中国的强势文化成了弱势文化。

而且，中国目前还有一批自由主义者，主要是一批西化的中国人。他们强调他们是理性主义者。但是，由于深受西方自由主义思潮的影响，高举所谓民主、权利等等口号，认为中国应该完全西化。这点就很麻烦。

我很赞同李灵兄所说，有两个东西是取代不了的，一个是信，一个是爱。爱是很情感性的。你没有来过美国，说说美国的好话没有问题。不过，要是你想把自己变成一个完全西化的人，你就会发现，不管你如何西化，在他们眼里，你还是中国人！这种反差激发了一种很怪异的情感。这种情感是好是坏我不敢评论。我 92 年来到美国，95 年开始读《中庸》，读四书五经，并写这方面的东西，发现自己在情感上和美国人不是一类人。这推动我反思我的中国人身份。

施玮：从一个人看一个社会。我们来到美国，开始发现自己是中国人，而且在美国住的越久，越对中国文化感兴趣。那是不是可以由此推测，今天的中国也是这样，当他进入地球村的时代，就要反而要极力凸显自己，寻找自己的根？

李灵：你说的很不错。这也就是群体当中的自我认同。你生活在一个群体中，你必须捡回自己的根，也就是存在的价值和定位。

谢文郁：我们从小讲中国话，看《红楼梦》、《三国演义》。我们大脑的基本思考模式是汉语结构。在这个意义上，我的基本看法是，你会对整个中国文化传统有一种爱的感情，这种爱的感情是认同的关键，这是拿不掉的。对于我们来讲，只要我们使用中文，读中文书籍，我们就是中国人。

有一种人在美国生活时间长了，他只会讲英文，也读不懂中文，我们说这个叫“黄香蕉”。我不会认同他的中国人身份，他的样子和我们相像，但不是中国人。所以，说中国话，读中文书，就会养成中国人的思维方式。这种人只能是中国人。

语言的阻隔

施玮：社会上还有一个觉见的疑惑：有的人即便说中国话，但思想却已经被基督教“洗脑”了，那这样的人是中国人吗？对此我们怎么看？

李灵：“洗脑”这个词不太合适。这暴露出一个最大的问题，中国基督徒还没有自己本身的神学，所以我们不得不借用西方的词语表达我们的信仰，以至于让人家感觉我们的语言系统是一种另类。

有一次，我在国内碰到一位西方宣教士，我和他开玩笑，我说 1807 年马礼逊来华，把福音带到中国，但是并没有把福气带到中国。他问此话怎讲？我说，你把福音带进来的时候，夹带着的全都是西方式的解读，和西方式的终极关怀，所以这些语言和关怀没有被中国的知识界认同，老百姓也不懂。这点到现在都没有得到很好的解决。

谢文郁：我基本同意李灵的分析。我强调是说中国话，但什么是中国话也是有争议的。比如，上世纪 30 年代有一本小说，是从英文翻译过来的，名叫《飘》。打开书一看，那些人名全都是中文的名字，感觉不出是讲外国的事情。原因在于，译者不是逐句逐句进行翻译，而是在大概了解了书中的内容后，自己按照自己写小说的思路进行的再创作，使之成为一本纯粹意义上的中文书。

我想，为什么会出现一个中国人和一个基督徒之间的区别呢？我发现，华人基督徒有一套教会行话。这套话语体系和一般的中国人说话方式很不相同。也许，他们在教会里使用这套话语体系，彼此可以进行很好的交流。但是，对于教会外的人来说，这套语言让人感觉很另类。

这种中国话可以说只是一半的中国话。对于基督教在中国的传播来说，当然需要一套适合中国人的话语体系。我自己不太用“本色化”之类的词；但是，我希望我们能够形成这样一套语言，它不仅是教会内的人讲的，而是整个社会公共使用的语言。中国基督徒要努力去在公共场合占有话语权，如果不占有话语权，就会被人当作另类。



我自己作为个人虽然不存在中国人和基督徒的问题，因为我是基督徒，又是中国人。但这个问题很多人在谈论，这就说明，在中国这个社会文化中，这个问题确实存在，需要我们重视。有一点需要指出的是，边缘化的语言（如教会行话）不可能引导社会主流话语，从而大大限制了我们在主流社会中为上帝作见证。社会的主流话语是要界定这个社会的说话、写作、思维的方式的。

施玮：您刚才讲到语言，我也想替基督徒读者们问一下。因为基督徒都相信上帝的话是最有力量的，所以有的人就不愿意用中国人或社会上通常的话来表达，而愿意引用圣经的经文来讲。这样不是很好吗？

谢文郁：所谓的传统，就是传教士给我们留下的贡献。其中，和合本圣经的贡献很显然。这个圣经译本带来了一套话语。一百年来，教会主要使用这个译本。我们知道，1918 年全本圣经出版。那时，和合本圣经的这套语言参与了白话文运动，对中国文化的贡献是不言而喻的。但是，这一百年来，中国语言变化很大，而我们却没有相应的可用译本。如果教会使用的语言是 100 年前的语言体系，那么，就必然会影响我们和当代中国人的交流？

李灵：这不仅是语言的问题，也有词语的问题。中国人的语言分两种，一个是言语（口头），一个是语言（书面）。中国人的言语比语言要强。即使圣经保留了语言，它没有经过神学的加工，没有进入日常的言语中，使我们一开口，好像是“分别为圣”了，其实是“自我封闭”了，因为你没有进入到公共的言语交往当中。福音是普世的，必须进入到公共的交往中。比如于丹，她把孔子几千年前讲的话通过她的言语世俗化和现代化，这就很了不起。

谢文郁：李灵兄的区分很有意思。书面语言和口头语言在表达方面差别很大。人的思维受到语言的影响，包括书面和口头的。不管如何，语言的影响是不可忽略的。

我们常常有这个感觉，一个人是否是基督徒，在于他讲的话是否“属灵”，但这类“属灵”的语言往往是教会外的人无法理解。于是，若我们在传福音时使用这类语言，对于不信的人来说，就好像是异类。这时，语言交流就无法进行，甚至出现严重冲突。

我们可以观察到两种情况。一种是，我跟你传福音，让你信了。于是，我就很高兴，赞美神的话有力量。另一种情况是，我无法说服你。特别是面对那些新儒家、学生和学者，他们在知识方面很丰富，我在争论时属于“弱势”，说不过对方。这时，我们往往仍不反思和调整自己的语言表达。于是，这些儒家卫道士就会觉得基督徒被洗脑了，是另类，不像中国人。

结语



施玮：非常高兴和两位聊这个话题。最后，我想请两位分别用几句话，总结一下你如何看待，一个基督徒和一个中国人之间的身份认同？

李灵：我觉得这句话有自己的历史渊源，从现在来看，再讲这个话就显得狭隘了。首先，中国人的认同不局限于文化，除了文化，还有法律、政治、国籍等。所以，多了一个基督徒，他同样还是中国人。

另外，在一个人信仰的选择上，是法律赋予公民应有的权利，所以如果再从这个角度定义对方是否是中国人或是本族人，这本身显示了自己的狭隘，自信心不足。过于自卑的人表现出来的往往是过于自足。在当代社会全球化的交往过程中，还保留着这样一种狭隘的心态，恐怕是不合时宜了。

谢文郁：我认为，儒家就其原始文本来看，是有海纳百川的胸怀的。孔子谈到："君子义以为上"，这是要求他的学生不断地追求"义"。孔子的语言和中文是融为一体的。这些语言对中国人的日常生活必不可少。其实，中国文化传统在儒家的主导下，一直具有与时俱进的气派。

但是，由于我们基督徒的语言具有另类性质，以至于好像儒家与基督教毫不相关。当然，很多中国人觉得无法接受我们基督信仰，认为我们是另类。这种看法和儒家的根本精神是相冲突的。我认为，把基督徒和中国人进行划分虽然有历史性的原因，但这个划分也不符合儒家精神。

就我个人而言，我是基督徒，也是中国人。我作为中国人在我的基督信仰中所感受到是，基督教的"恩典"意识是我们传统文化中所缺乏的。缺乏恩典意识，我就无法敬畏，没有感谢，从而固执自己的偏见，拒绝和外在世界进行实质性的交流。恩典意识是我们文化所缺乏的。在恩典意识中，作为一位基督徒不会减少一丝一毫的中国人身份。

施玮：感谢两位！我们今天讨论了，是不是"多了一个基督徒就少了一个中国人"？我们发现，这句话固然有历史的渊源，却与今天这个时代不相合。

这个问题对于非基督信仰的中国人来说，应该看到中国人、中国文化是"有容乃大"，我们应该从"弱势"的文化心态和历史阴影中走出来，开阔胸怀，不仅看到一个中国人同样可以是一个基督徒，更看到基督信仰对于中国社会和文化的积极意义及力量。

对于基督徒来说，我们当思考怎样让上帝的话语进入我们的生命，成为我们的血肉，并让上帝的话进入我们的文字语言，也进入口头言语，让这历久弥新的古旧福音流淌在我们日常的交流中，让更多的中国人得着这个"福气"。

谢文郁，学者，教授。任教于山东大学和北美中华神学院。

李灵，学者、牧师。

注：此文跟据CCNTV“今日话题”栏目的同题访谈整理，并经被访者修改补充。

本文转载自《海外校园》杂志，2013年6月号，第119期33页。

【原文链接】　【回到目录】



李向平：基督教如何在中国社会真正扎根？



李向平：华东师范大学宗教与社会研究中心主任。

“

基督教倘若是要和中国地方社会及其文化网络建构一种良性的互动关系的话，那么，它们所面临的基本问题，应当就是基督教教派组织及其与中国社会文化建立认同关系，而不可能是教会或教派组织模式是否能够直接移植到中国社会语境里的问题，而极有可能是中国基督教超越宗派主义或后宗派主义、宗派后模式的组织建构问题。

”

中国基督教的传统已有两个世纪的历史。西方人的敬虔主义(pietism)与奋兴形式(revivalism)，基本保留在中国教会，它们已经在一定程度之上适合了中国人的信仰方式。中国人往往是以宗教与道德的系统来强调宗教层面的敬虔主义，容神益人的思想比较厚重。所以，基督教福音虽然来自西方，却也在中国社会本土能够扎根。

虽然在基督教教会及其教派、宗派组织层面，中国基督教基本是进入了一个“后宗派”时期，但是就基督教的崇拜仪式、圣歌、教会里面使用的春联、地方语言祷告，教徒们婚丧嫁娶的中国风习，《圣经》的地方版本，似已说明基督教已经成为中国地方社会文化的一个构成部分了，基督教在中国社会已经基本扎根；纵使具有某些外在的因素或压力，它依然会继续存在和发展。但是，如何能够使把基督教在中国社会中所扎下的根扎更深更牢，能够吸收到中国社会更多的水分和营养，则是一个亟需面对并且值得讨论的问题。

为此，基督教在中国的发展，可以被理解为基督教及其信仰如何进入中国社会文化、处境化或本土化的问题。至于从宗教社会学的视角来看，这同时也是基督教在中国的社会化和地方化等问题。它直接与基督教如何在中国社会真正扎根等问题紧密联系。



一. 基督教中国发展诸说

本文拟从基督教在二十世纪中国的发展原因，先行总结中国知识界的有关讨论，进而再分析基督教在中国如何能够真正扎根的问题。关于基督教在当代中国社会的快速发展，中国知识界大致具有下面几种观点：

1.中国社会落后说；

2.文化侵略说；

3.宗教渗透说；

4.宗教生态失衡说；

5.道德权威替代说；

6.宗教与国家间张力说；

对于上述这些论点的分析和梳理，可以把基督教如何才能在中国社会真正扎根的讨论推向深入。

1.中国社会落后说

两百年前基督教进入中国社会的时候，正是中国社会经由中世纪转向近代的急剧变迁之中，而在此变迁之中，正是西方势力侵入中国的之时，坚船利炮，声光电化以及相与伴随而来基督教文明，由此而大量涌入中国社会。对此，曾经有一位著名学者认为，佛教是骑着白马来到中国的，而基督教却是紧跟着西方人的大炮进入中国的。因为中国社会的积贫积弱、国势衰颓，西方基督教顺势进入了中国。

2.文化侵略说

此说与“中国社会落后说”紧密联系。正是因为中国社会的落后，紧随着军事政治的侵略之后基督教东渐，很容易被视为文化侵略它强调的是，基督教的进入中国，由于政治军事的侵入，宗教文化层面上的进入也具有宗教侵略的本质。

20 世纪初，由于西方在华宗教文化活动的持续扩张所引起的国人忧虑，进而在 20 世纪 20 年代的非基运动中，瞿秋白等人把西方这种活动概括为“文化侵略”。这一观点的形成，在二十世纪 20 年代左右，它明显受到了国际形势及国共两党对外政策取向的影响。在实际影响上，“文化侵略”的提法，颠覆了新文化运动以来对西方文化的单纯肯定倾向，唤起国人对外来文化渗透的警惕和反抗，也迫使基督教等宗教文化事业立意要实行一定程度的改革。但是，这个基于反帝斗争需要的提法，一度泛化为人们集体记忆中对近代西方在华文化事业的全面认识，影响和限制了此后相当一个时期的中西文化交流。



3.宗教渗透说

此观点形成于 1980 年代之后。它得以形成的一个基本原因，是因为当代中国五大宗教体系的基本构成，即是在政府认可的基督教、天主教、佛教、道教、伊斯兰教及其固定的宗教活动场所之外的所有宗教活动，大多难以获得合法性。特别是那些具有国外资源和欧美文化背景的福音传布活动，大多会被认为是一种具有非宗教目的、或者是带有宗教以外的其他目的的渗透活动。

目前存在于中国基督教发展过程中的家庭教会现象，即与此类观点紧密关联，认为家庭教会是一种宗教渗透的结果。

4.宗教生态失衡说

基督教在当代中国的快速发展，在中国宗教学界的一个比较普遍的看法，就是自己生态失衡的结果。其主要的观点是，1949 年新中国的成立，特别是 1966 年至 1976 年的十年“文化大革命”，对于中国社会民间信仰、民间宗教进行了大规模的扫荡和清除，进而使中国社会出现了一种信仰真空或宗教真空的现状，使基督教能够在中国大地上长驱直入，填补宗教与信仰的真空。

作为这种观点的补充，曾有一种民间的说法，认为发动和领导了十年“文化大革命”的毛泽东，就是上帝派到中国来的。毛泽东使用他手中的伟大权力，清除了中国民间社会、民间信仰的那些怪、力、乱、神，清除了那些可能构成基督教在中国发展的各种障碍。所以，十年文化大革命之后，基督教得以在中国社会迅速得恢复和发展。

5.道德权威替代说

此观点萌芽于 20 世纪初叶，当时有伦理代宗教、科学代宗教、美育代宗教以及稍后的哲学代宗教几种主张，认为宗教信仰及其道德规范皆为一种功能表达形式而已，可以相互取代。所以，在伦理、科学、哲学与美育诸项功能渐渐减弱的时候，宗教往往能够复兴，将伦理、美育、科学与哲学等功能逐步取而代之。

基督教对于中国社会固有的道德权威的替代说，应当是始于 1980 年中期以后，中国社会开始逐步进入改革开放的时代。在中国人走出来十年文化大革命所造成的“个人崇拜”、精神信仰高度统一的那样一个年代之后，不仅仅是宗教和信仰处于一种真空的状态，即使是社会交往中道德诚信和道德权威也处在一种转型和重构的阶段。为此，基督教及其信仰就为与此相关的中国人提供了一种道德的架构和日常生活中的道德权威。

6.宗教与国家间的张力说



此观点的构成，主要得益于是我近年来对当代中国基督教发展状况的研究，特别是得益于我对当代中国家庭教会现象的观察和感受。即由是于基督教信徒对于苦难和恩典的信仰，基督教徒信仰团契的组织特征以及基督教信仰对于日常生活交往结构的影响，促使群体化的基督教信仰在面临一定的外在压力情况之下，它的发展可能会比平常状态获得更快的发展。其可能的结论就是：外在的压力越大，它的发展可能会越快。

二．中国基督教的发展亟需一个结构转型

很明显，在中国基督教的发展传统里，基督教发展的外部性或外部要素起到了非常重要的作用。中国社会落后说、文化侵略说、宗教渗透说、宗教生态失衡说、道德权威替代说以及宗教与国家间的张力说，大多是出自于基督教发展的外部因素，而非由基督教内部制度或组织的自我演变所构成。与此同时，却是西方基督教信仰传统中的敬虔主义(pietism)与奋兴形式(revivalism)，它们在很大的程度上适应了中国人的文化内涵和崇拜惯习，往往以宗教与道德的系统来强调信仰的敬虔，从而实现基督教在中国社会的初步发展。

因此，基督教在中国社会的深入发展，必然就有一个由外而内的结构转型的要求，使基督教事业能够从各种外部关系的纠葛之中解脱出来。

中国基督教这种由外而内的结构转型，主要是因为中国基督教的一个基本发展模式，往往不是宗教社会学理论总结出来的那样，是“教会”与“社会”之间二元对应的制度结构，或是从此制度模式衍生出来的教派、宗派变迁模式，而是基于中国传统的混合崇拜模式。这种发展趋势，在神学信仰上的体现，就已经不完全是西方基督教那样的神学特征了，它是东方的类型，不是二元的，亦不是多元的，却一定是一种综合性的神学。这在在西方基督教神学看来，中国基督教所具有的这种特征，也许就具有一种“混合宗教”(syncretism)的特征了。

比如说，因为各种外在压力的结果，促使中国基督教信徒着重于内在的敬虔主义、着重于个人的救恩。因此，教会的发展或增长，就完全不是欧美教会那样采取了社会学或宗教社会学的发展途径，而采取了一条真正体验属灵的原则，从而体现了十字架神学的奥秘，也是苦难神学的内涵。

三．“地方基督教”问题的提出

“地方基督教”概念的提出，它希望说明的是，欧美基督教的东渐入华，以及西方差会在中国基督教地域化过程之中，虽然给予基督教在中国的传布和发展，具有相当大的历史影响，但中国自立会、耶稣家庭、真耶稣教会、各类地方教会、以及“本地教会运动”等等，既为西方传教士努力建构的“真正独立的或本土化的中国教会”，同时也是中国基督教的“中国元素”，以中国基督教徒为本位，逐步建构的中国基督教本土意识。“本地牧



师”(native pastor minister)和“本土同工”(native workers)的概念也初步构成。可以说，中国地方基督教的成功之处，实际上就是中国基督教与地方文化网络的最初关系结构。

这里提出的“地方”的概念，不仅仅是一个地理的概念，或一种地缘政治、政治学上的区位表示，而是基于基督教全球地域化的普世性社会运动背景而提出的一个社会－历史概念。单纯的“地方”概念，静态的、缺乏历史演变的内涵；只有社群、社区、或者是文化－信仰群体，才能够唤醒、激活“地方”这个概念所内涵的社会性、文化性、宗教性和个人信仰的意义。

所以，“地方”或者“地方基督教”的概念，它表示的是“地方”这个概念已经变成一个全球地域化背景下的动态建构了。它表明，对于普世基督教的地方发展关系而言，基督教已经在中国社会中发展、演变而构成中国人的“地方基督教”，进入了中国的社会－文化结构，逐步构成一个具有中国本土及其地方特征的信仰组织。

四．“社会化”的中国基督教

考察基督教与中国地方社会文化的关系，最重要的问题，就是考察基督教如何进入地方，并且能否建构一种具有地方特征的信仰社群或者基督教教会的组织格局，成为中国人进行地方社会建设的社会资源。这要求我们充分认识，地方基督教的建构工具是什么，地方基督教进入地方社会的基本路径是什么的问题。

现代社会所具有的组织分立及其多元价值倾向的特征，促使基督教新教很难再有一个整全的“教会”组织，以一种具体的政治、社会立场，以集中所有基督教徒的力量，进而表现在具体的社会行动之中。这一情况，不仅适合于普世性的基督教宗派来，即是在一个地方教会或地方教区，甚至是一个教堂，也都将大致一样。教会作为一个以信仰为纽带的组织，一方面失去了中世纪教会的存在条件，另外一方面，教会面对的客观环境也经历了重大的制度变迁，在具体的社会环境中很难有什么特别的作为。

在现代社会之中，基督教的教会作为一个制度化的社会组织，很难在实际政治范畴再有什么很大的实际作为。所以，假如教会要有什么特别的作为的话，那么，它们的责任就可能会落在了信徒身上，落在了以信徒为中心的团契活动上面了。为此，个别的信徒就要凭着自己对社会的认识，对信仰的要求，去做出抉择，从而通过无数个别信徒的行动去实现基督教的社会--政治的。

因此，基督教传统中固有的教派、宗派特征，不得不渐渐地被淡化，或者是在全球地域化过程中逐步被不同的地方文化、社会因素所同化、所融化，以至于可能建构出一种具有是否明显的地方特征的基督教制度。



在 200 年来，整个基督教东渐入华的历史进程里面，基督教所遭遇到的各种阻力的确不少，但在这些阻力之中，最能够产生社会影响的阻力之一，应当就是对基督教所谓“宗派主义”的抵制。尽管基督教的教派、宗派的产生和发展，本来就是基督教组织演变的一个基本法则，然其进入中国社会之后，中国人对此法则的接受和理解却很困难。

正如中国教会人士后来所认识到的那样：“……宗派主义在中国不但不能为感人的动力，而实为教会中纷乱扰惑失效的主因。”中国人对于悠久历史建构起来的、对于大一统传统的尊爱，特别倾向于那种统一的和整体的发展取向，反而会使中国的基督徒认为基督教本身具有的教派或宗派的变迁机制，将会不利于基督教在中国社会的扎根和发展。以至于中国的基督徒迫切需要一个统一的教会来推进中国基督教事业，而非教派、宗派等相关组织的建构。“今日中国急切的需求基督的救法，并确信惟统一的教会才能救中国。”

结论：作为地方社会交往结构的中国基督教

地方基督教及其与文化网络关系的建构过程，实际上就可能被视为一种基督教地域化的特殊交往结构，以使中国人通过它们而得以建构出符合中国人社会－文化惯习、道德信仰的中国地方基督教。

因此，基督教倘若是要和中国地方社会及其文化网络建构一种良性的互动关系的话，那么，它们所面临的基本问题，应当就是基督教教派组织及其与中国社会文化建立认同关系，而不可能是教会或教派组织模式是否能够直接移植到中国社会语境里的问题，而极有可能是中国基督教超越宗派主义或后宗派主义、宗派后模式的组织建构问题。

地域化的中国传教方式，已在不同程度上建立了一种中国教会的互益型、公益型教会团契形式，从而在一定程度上降低了教会本来的群体、组织意义，但却又另外建构了一种教会的运作形式--以人际沟通或社会服务为中心的教会运作形式，将围绕着个人的信仰事奉方式来进行，以及各种个性化的福音产品与分众化的牧养事工。这就使中国教会常常具有的群体主义互动模式，使中国地方基督教及其组织聚会的常态，不是一个定点或一个建筑，而是一个无形的信仰空间的经营。

另一方面，更加注重人际互动的中国基督教徒团契形式，当中国人进入教会的时候，他们往往不是因为“永生的信仰”，甚至是因为进入教会之后的人际互动和成员认同，从而才能顺利进入地方性知识和民间传统。基督教的信仰团契，因此而可以直接建成为一种社会组织或社会团体，成为中国社会建设的重要社会资本。

【原文链接】 【回到目录】



邢福增：中国文化与基督教信仰



邢福增：崇基学院宗教与中国社会研究中心副主任。

> “我们必须承认基督教与中国文化(特别是人文主义倾向)间的根本矛盾。许多人从“求同”的进路入手，企图化解两者的冲突，但这却很容易停留在中国传统文化的框架内作会通及对话，结果把基督教信仰的独特性也淡化了。”

打从唐朝以来，基督教先后四度入华，惟其与中国社会各阶层的深入接触，仍始于明清之际。回顾这段延绵近五个世纪的“相遇”历史，基督教在中国的发展，可谓波折重重。先是“礼仪之争”为明清时期天主教在华事业划上句号，揭开了“禁教”序幕。清中叶后，虽然基督新教及天主教在不平等条约的保护下取合法传播地位，但各地却先后发生了近千起的民教冲突(“教案”)。进入二十世纪，民族主义浪潮彭湃，基督教复受到“非基督教运动”的打击，被指控为帝国主义侵华工具。新中国成立后，中国教会在反帝爱国的旗帜下，又面对更严厉的政治指控。到“文革”后，中国教会始得以开展重建及发展的工作。

勿庸置疑，基督教在中国的发展，在不同时期均面对着多方面多层次的挑战。如何处理基督教与中国文化间的关系，进而实现“本色化”的目标，在在成为华人教会不可回避的严肃课题。

有学者慨叹道：“基督教与中国文化吵架吵了一百多年，却从没有见过面。”这里，没有“见面”的意思，意味着只要两者可以真正进行对话与沟通，就可以避免发生冲突(超教)。同时，不少教会人士更相信，基督教能否在中国文化土壤生根，端在于其能否改变及更新中国文化。本课尝试从冲突、对话与更新三方面，帮助读者认识基督教与中国文化的关系，并在这个基础上作更深入的反省。

基督教与中国文化的冲突

北京大学校长蒋梦麟在其自传《西潮》中，比较了佛教与基督教传入中国的情况，他认为如来佛是骑着白象来中国，而耶稣则是骑在炮弹上飞过来的。“炮弹上的耶稣”这个比喻，反映在中国人心目中基督教的两个主要形象：一、基督教是外来的宗教；二、这外来



的宗教对中国社会及国家主权构成威胁。笔者在此尝试从文化差异、秩序意识及主权意识三个层次来疏理基督教与中国文化间的张力与冲突。

一、文化差异的张力

首先，从文化层面观之，基督教信仰与中国传统文化间的“异质性”(heterogeneous)是不容忽视的。

中国文化的特色之一，在于其人文主义的倾向。人文主义强调对人性潜能的充分及乐观肯定，并体现儒(成德)、释(成佛)、道(成仙)三大传统内。因此，中国人(特别是知识阶层)面对基督教时，恒常从人文主义的立场诘问：人(个体)真的要仰赖外在的神，方可达致成善成仁的境界吗？这里涉及的，在本质上就是自力救赎与他力救赎的问题。不少当代新儒家人士，便常以此来诘难基督教。即或近年有新儒家学者提倡可以在基督教身上学习体会“超越”的情操，发掘出儒家传统内部对人生阴暗面的体察，避免陷入“肤浅的乐观主义”，但这只不过是作为不同视域的刺激而已，并没有偏离人文主义“内在超越”的框架。他们承认人性具“幽暗”面，亦只不过从反面提醒我们现实生命有陷溺的可能，而没有否定人靠己力自我完善的进路。

人文主义强调个体要对自己的行为负责。这种观念与基督教救赎论显得格格不入。早在明朝末年，反教士大夫便把矛头指向救赎论的不合理及荒谬之处。例如许大受在“圣朝佐辟”一文便质疑基督教(天主教)：“夷籍乃曰若尔毕世为善，而不媚天主，为善无益；若终身为恶，而一息媚天，恶即全消。”在中国人眼中，基督教的救赎观，否定了道德与善行的价值，任何行善者设若不信神，则最终受到惩罚，相反，作恶者在临终前皈信，其恶行即获赦免。可见，基督教与中国文化的异质性的主要关键，在于人必须要承认自己在救恩问题上丝毫无能，人不能凭自己的克己或德性来赚取救恩。

个体要对自己行为负责的信念，也流行于佛道及民间信仰的世界观中。中国人在民间信仰中，虽然接受了神明(他力)的存在，但是个人的责任(自力)仍是没有扬弃的。从佛教“业”(Karma)的果报观，到民间信仰的报应观，均在在说明了这种借助神明降罪，来要求人承担的倾向。但是，基督新教的救赎观，特别是其“因信称义”，却主张耶稣基督在十字架上的牺牲，可以赎回世人的罪。因着信(而非善行)，我们便可得着救恩，被神称为义人。这种救赎观，正倾覆了中国人的道德标准。数年前台湾的“陈进兴事件”，便充分反映这种矛盾与对立。

二、秩序意识的张力

其次，基督教与中国文化在秩序意识层面的相遇，也是充满张力的。基督教不仅倾覆了中国人的伦理标准，也挑战了传统社会的“礼教”秩序。国人不少沿习多年的礼节风俗，如



祭祖、纳妾、社区礼仪等，由于与基督教信仰及其文化载体(西方文化)殊异，因而受到来华传教士的抨击。奉教华人不顺从有关礼教规范，因而挑战甚至冲击了原有礼教秩序的一致性。与此同时，西教士及传教事业又挑战了地方亲英的权威，促成后者策划及鼓吹民众反教，酿成近千起的民教冲突。

持平而言，当前基督教在中国社会仍得面对秩序意识的挑战。一方面，随着传统民间秩序的“再生”，基督徒在农村社会中，实际上仍在扮演着“不顺从(传统)者”(nonconformist)的角色。另方面，我们在中国党国的宗教政策中，仍可寻着若干秩序意识的关怀，即是忧虑宗教会成为威胁社会稳定的异己力量(如邪教)。不过，当我们考虑到中国社会的多元化发展，与及中央及地方政府意图从“互相尊重”及“信仰自由”的框架来处理有关冲突时，我们也毋须过分夸大这种张力。

三、国家主权的张力

最后，基督教与中国文化在主权方面的冲突，几乎主导了二十世纪的大部分时间的讨论。二十年代以来，国家主义泛滥，基督教因着其与不平等条约的关系，在反帝国主义浪潮中，成为政治斗争的矛头。这种“爱国-反帝-非基”的论述，于三十年代以后稍为淡出，但随着一九四九年中国共产党执政后，成为党国主导的意识形态。中国教会于是背负着“帝国主义的侵华工具”这“原罪”包袱，在五六十年代的政治运动中，不断接受控诉与改造，为要严肃及割断与帝国主义在组织、人事、文化、思想各层面的关系。

随着中国政府“告别革命”，推行改革开放政策，“反帝”论述已逐渐在政治舞台淡出。也许今天我们仍得为基督教是否帝国主义侵华工具的罪名答辩，但是，当前基督教在华人社会面对的主要宣教难题，已不再是国家主义的反教诉求。在意识形态越趋淡化的二十一世纪，复加基督教事实上已成为中国社会合法宗教的一员，这种凸显基督教危害中国主权的论述，也会逐渐失去其市场。

我们可见，文化差异将成为今后基督教在华人社会传播时而面对的主要难题与挑战。笔者不是主张文化的差异无可避免地必然引致冲突，这种将一切问题诉诸文化差异的本质主义，无疑犯了简化问题的毛病。但是，我们确实不能回避两者的根本差异，如何在这种差异的张力中阐明基督教信仰的立场，是我们必须面对的挑战。

基督教与中国文化：调适与对话

回顾基督教入华的历史，不论是西方传教士或是中国基督徒，都曾致力于反省如何结合基督教信仰与中国文化。他们主要从两个不同进路入手：第一、是调适与对话的进路，即寻找基督教与中国文化的共通点，调和两者存在的差距，以减少传教时面对的阻力；第二、是改变与更新的进路，即说明信仰如何更新中国文化，从而促成其步向现代化。



在调适与对话方面，最重要是决定谁是跟基督教对话的对象，基本上，主张调适的人士把对手锁定为中国传统文化，具体一点，就是儒家思想。尽管儒学传统在十九世纪末受到很大的批评，但毕竟其作为两千多年的正统思想，在中国社会里仍然有着深远的影响力。虽然今天没有人会认同儒家思想是中国文化的惟一代表，也没有人(当代新儒家除外)以承继及发扬儒家为己任，但是，儒家的价值观念仍然潜存地影响着华人社会文化，这亦是不争的事实。

基督教与儒家的关系是什么呢？部分教会人士持较批评的立场，强调必须严格界别两者，不容混淆。他们提出“基督或孔子”(Christ of Confucius)的主张，鱼与熊掌，必须二择其一。但也有另一些传教士及奉教儒生(Confucian Christian)认为，基督教与传统文化之间的关系，不应是非此即彼的。他们提出了“孔子加基督”(Confucius plus Christ)的论述，确信基督教信仰与儒家文化间，不仅有共通的地方，且前者可以完善后者，补其不足。“合儒”、“补儒”的理论，由此建构起来。

整个调适的理论架构，旨在增加两者的对话，建立更多的共通点，消除基督教信仰与传统文化的张力。这又涉及两个不同层面的探讨。第一，在伦理层面致力于发掘两者共同的基础，如比较耶稣的“爱”与孔子的“仁”，或是从五伦层面阐释基督教的伦理。这种在伦理层面寻索共同点的工作，无疑有助于消除不少国人对基督教的误解，但是，这是否就会促成宣教的结果呢？如果只从伦理层面指陈基督教与儒家的共同点，耶稣与孔子的人格与伦理教导既然相同，那么成为基督徒与作儒家的跟从者，又有何分别呢？

换言之，如果在建立了(伦理层面)共通点后，我们不能进而在宗教层面指出基督教如何优胜于儒家，则这种调适便只是停留在“人有我有”式的论述。而我们从基督本位出发，带着宣教的关怀来与儒家对话，便必须确立基督教比儒家优胜的立场。

值得留意的是，近二十年来，类似的“耶儒”对话，则在承认基督教与儒家各自的传统及特性的前提下展开。主要是从当前人类文明(伦理)共同关心的议题入手(如环保、和平、公义等)，分别阐释儒家与基督教的立场，在各自表述中寻找共识，建立互相尊重的基础。

第二，在真理层面，我们也能窥见基督教与儒家的调适痕迹。有人企图超越伦理层面的对话，从启示的角度入手，指出未尝不能从中国传统文化的脉络中发现神的(普遍)启示。典型的手法就是把中国经典中的“天”、“上帝”诠释成为基督教的神，又或是强调神“内蕴性”(immanence)，可以从中国历史进程，甚至传统宗教资源中告白真理。近年，随着文本诠释学的流行，又有人提出中国历史、中国经典与基督教经典之间，都是平等的“文本”(text)，换言之，真理并不由基督教所垄断。

从真理层面的会通，显然是两面不讨好的。一方面，儒家传统会反驳基督徒严重扭曲了儒家传统，甚至反过来要求基督教改变自我，接受儒家的命题。另方面，来自基督教的声音



又会质疑，这种类似多元主义或兼容主义的神学立场，是否是把福音信仰扭曲，甚至是丧失了基督教信仰的独特性。

基督教与中国文化：改变与更新

除了调适与对话外，另一个结合基督教与中国文化的进路就是改变与更新。百多来年，中华民族出于多事之秋，内忧外患迭至，救国或国家重建成为国人的终极关怀。现实危机衍生了文化危机，逼使不关心国事的知识分子从思想文化层面来检讨及探索中国文化的未来。

基督教在中国文化重建的过程中，究竟扮演什么角色，便成为许多中国基督徒致力反省的课题。他们深信，如果基督教能够证明她对中国文化的贡献，在国家社会重建过程中，提供一套基督教的方案，那么，便能够把信仰与文化予以结合，实现了多年来的本色之梦。

检视二十世纪这种历史，我们可见许多中国知识分子(包括基督徒)均倾向以“一元”的思想模式来思考“救国”与文化重建的问题。他们急于为中国面对的困局寻找出路，并将复杂的国家、社会、文化问题约化为终极的“根本”问题(如民心腐败、帝国主义)。同时，他们又希望能够迅速地找到一个根本解决问题的方案与出路，从而促成中国文化的更新。

于是，“德先生”(民主)、“赛先生“(科学)、“马先生”(马克思主义)、“美小姐”(美学)、“孔夫子”(新儒家)纷纷登上历史舞台，企图向国人证明其救国功能。正当百家争鸣、群雄并起之际，“基先生”也代表中国教会参与竞争，期望基督教能够成为根治中国问题的良方妙药，从而达致“中华归主”的宏愿。

尽管中国教会认定基督教是拯救中国问题的惟一方案与“独家出卖”(王治心语)，但不同背景的基督徒之间，对基督教如何救国，却有着殊异的理解。换言之，“基先生”也以不同的形象，呈现在国人面前：

第一、耶稣是道德人格的重建者。这种主张认为，中国文化的根本问题，端在人格、民心的更新，而耶稣正是理想完美人格的典范。他的爱、牺牲、舍己精神，恰好是医治中国道德及精神问题的良药，也是社会重建的文化基础。

第二、耶稣是社会改造者。他们相信，中国的问题，端在于社会的种种缺漏。因此，基督徒应致力参与不同层面的社会改革(如教育、农村建设等)。耶稣在世的最大使命，正是鼓吹改革社会的意识，实现天国降临的基础。

第三、耶稣是社会革命家。这派基督徒强调，要根本解决中国的问题，不能单靠个别层面的改良，惟有以革命手段，建立新的制度，方能完成国家重建的使命。耶稣的榜样，便是



典型的革命家。至于怎样的革命才符合基督教的理想，又视乎不同的革命立场而异——耶稣既可以支持三民主义的国民革命，也能拥护社会主义革命。

总的来说，在中国处于危急存亡之际，中国文化又在剧变之时，中国基督徒为了证明基督教乃救国的惟一法门，乃致力将其诠释为具有强烈群体救赎意义的信仰。这样，耶稣不仅变成“世俗弥赛亚”，失掉其神性的本质，更成为不同的世俗救国方案或意识形态的附庸。耶稣的不同形象，说明中国基督徒首先确认中国问题的根源在哪里，再寻索根治有关问题的出路，最后才用基督教包装此等方案。归根究底，基督教只扮演合理化或神圣化这些世俗方案的角色。耶稣基督在二十世纪中国的不同形象，正好反映出中国教会在结合基督教与中国文化时所面对的困局。

结语

总结上文的讨论，笔者尝试从两方面为本课作结：

第一，我们必须承认基督教与中国文化(特别是人文主义倾向)间的根本矛盾。许多人从“求同”的进路入手，企图化解两者的冲突，但这却很容易停留在中国传统文化的框架内作会通及对话，结果把基督教信仰的独特性也淡化了。我们必须紧记，本色化工作的主要目的是宣教，而不是建构兼容基督教与中国文化的神学体系，我们与其企图在理念层面建构一套系统，自诩可以根本解决基督教与中国文化的张力，倒不如承认两者间的“不可共量性”(incommensurability)。我们的工作，是在张力与冲突中，知己知彼，不以福音为耻，说明基督教的立场，及其对此时此地中国人的意义与价值。如何在多元文化中，坚守福音信仰的立场，向国人提供基督教的选择，正是我们不可或忘的使命。

第二，当我们思考什么是基督教对中国文化的贡献时，也得小心。我们必须扬弃“一元”的思想模式，免得把中国文化的问题简单化的同时，又将基督教的答案绝对化。基督徒要提醒自己，切忌抱着基督教拥有一切根治中国问题答案的心态，将任何的理念或意识形态神圣化与绝对化。当我们把基督教等同了某些世俗理念(哪怕是崇高的理念，如民主、公义、人权等)，同样会否把信仰的独特性也淡化？基督教是否真个拥有解决一切国家社会文化问题的答案？惟有当我们接纳基督教信仰并不是“全能”的时候，我们才不会为基督教设定一些超出本身能力与角色的假设，把“基先生”变成“基菩萨”！

笔者相信，面对二十一世纪的中国文化，基督教信仰确实有其可以贡献的地方，但是，我们得留意，她不一定是惟一的贡献！我们若不甘心拥有简易的答案，便得在时代的困惑与挑战之中，继续反省基督教信仰的角色与意义。

【原文链接】 【回到目录】



推荐书目

《耶稣在北京：基督教如何改变中国和全球力量的平衡》（Jesus in Beijing）

原著名：<Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China and Changing the Global Balance of Power>

作者：大卫·艾克曼（David Aikman）

出版社：Regnery Publishing

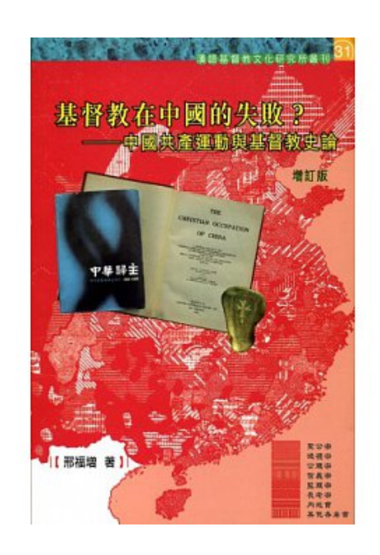
作者是一位敬虔的基督徒，曾经担任《时代》周刊驻北京和耶路撒冷分社的社长。他的着作《耶稣在北京》于 2003 年出版，从专业新闻工作者的角度，采用类似于报告文学的手法，记录了中国教会自 1949 年以来的发展，尤其是家庭教会的迅勐成长。书中资料详实，考据调查专业，在西方世界引起强烈反响，让人们首次了解到教会在中国的壮大规模和社会影响，并成为许多高等院校和神学院的必读教材。

《基督教在中國的失敗？：中國共產運動與基督教史論(增訂版)》

作者：邢福增

出版社：道風書社

ISBN：9789628911356



宗教与政治的关係，特别是其在现实处境中的冲突与互动，不唯是宗教研究的重要关注课题。一九四九年中华人民共和国成立后，随着全能主义政治逐渐在中国实现，中国宗教界面对着前所未有的挑战与冲突。党国以革新宗教为名义，在不同宗教界内推行革新运动。本研究以基督新教为个桉，探讨自一九五一年起于基督教领域内开始的“控诉运动”。



┣洞见专栏┫

张跃然：家庭教会对中国社会自组织的启示

宗教的社会意义并不局限于提供精神寄托，更是一种重要的社会组织资源。俄勒冈大学政治系助理教授 Karrie Koesel 近期发表的一篇研究证明，在当代中国，家庭教会系统依然保有强大的社会组织能力。其隐秘的运作方式依赖于兼顾灵活性和凝聚力的特殊组织形态。家庭教会的组织经验揭示了中国社会自组织的巨大潜能，为我们重新思考“教会”、“社会”、“国家”之间的关系提供了有益的启示。

这一发现来自于研究者对某一家庭教会系统的案例研究。在 2006-2007、2010 年，研究者分别对这一教会系统的若干不同层级的领导人进行了访谈。研究者的分析基于这些第一手的访谈资料。

家庭基督教会，是指不隶属于中国官方基督教组织（中国三自教会、中国基督教协会）、未经官方登记的宗教组织。2010 年，官方英文媒体《中国日报》曾连续发表几篇正面报道基督教家庭教会的文章。文中提到：家庭教会话题已经脱敏，成为学术界和媒体可以介入的公共话题。用社科院世界宗教研究所党委书记曹中建教授的话说，“政府对于有关家庭教会的讨论与争论，采取了更为开放的态度。”

Koesel 研究的教会发展蓬勃，保守估计其徒众已经达到一百万人。该教会之所以能够在并不宽松的社会环境下不断壮大，核心原因之一是其特殊的内部组织结构。

该组织结构具有两大主要特点。其一是垂直和水平层面的半自主性。垂直地看，整个教会系统被划分为如下层级：总部（全国）、教区（每省一个或几个）、地方教会（每个教区含三到五个）、家庭教会（宗教仪式活动单位）、细胞小组（徒众的日常活动单位）。与通常意义上的科层制组织不同，教会每个层级之间不存在具有很强约束性的命令、监督关系，只有较为松弛的事务协调、信息传递关系。每一层级的组织单位自主安排其负责的宗教活动，并自主解决资金来源的问题。各个组织单位也不掌握其上一层级、下一层级的具体情况。水平地看，同级组织单位之间完全独立而且甚少联络。

其二，基层组织单位能有效凝聚徒众。在最基层的组织单位——细胞小组中，徒众们定期聚会。这些聚会不仅能交流感情、增强大家精神信仰的强度，而且成为成员们互相排忧解难的平台。这样一来，教会及附着在其上的社会关系，将徒众生活的各个维度包裹起来，大大强化了成员内部的凝聚力。每个细胞小组的规模被严格控制，一旦超过某一上限（一



般是 30 人），便被拆分为两个小组，这一做法不仅保证了小组对成员的凝聚力，而且防止活动规模过大引人注意。

这种结构一方面保证了教会系统的核心领导人物可以一直居于幕后，另一方面也保证了当某一层级的某一组织单位遭遇危机（如被取缔），整个系统可以安然无恙。此外，它还保证了整个系统拥有强大的适应性和弹性，可以对外在环境做出灵敏反应（比如不断变更集会地点）。基层组织单位对徒众的有效凝聚，使得教会的群众基础十分牢固，并能稳步壮大。

有意思的是，教会的某些领导者承认：教会在创建阶段有意借鉴、模仿了早期共产党的组织模式。

这一研究有助于我们讨论中国社会自组织和公民社会的形成。传统观点认为，中国社会缺乏自组织基础。但家庭教会的经验似乎告诉我们，这种自我组织、自我管理的能力和能量远大于传统认知，完全有可能生产出能动的公民社会。另外，在吸取上世纪末某些组织的教训之后，现今的家庭教会尽量避免与政府正面接触，并表现出对政府的拥护态度以换取一定的“政治安全”。这一观察背后隐含的依然是“国家和社会关系”的核心命题。蓬勃发展的自组织社会，既有可能与国家产生冲突，也有可能与国家和谐共存。哪一种可能性变为现实，取决于多种社会历史条件。

参考文献

Koesel, K. J.(2013). The Rise of a Chinese House Church: The Organizational Weapon. The China Quarterly, Vol. 215, Sep 2013: pp 572-589.

【原文链接】 【回到目录】

主编：方可成

编辑：施鈺涵，夏景，胡馨以

设计：池春荣，季文仪

校订：季文仪

出品人：杜婷

若希望订阅此电子周刊 doc 版请发空邮件至 cochinaweeklydoc+subscribe@googlegroups.com；若订阅 pdf 版请发送至 cochinaweeklypdf+subscribe@googlegroups.com；mobi 版至 cochinaweeklymobi+subscribe@googlegroups.com；epub 版至 cochinaweeklyepub+subscribe@googlegroups.com。

此电子周刊由“我在中国”（Co-China）论坛志愿者团队制作，“我在中国”（Co-China）论坛是在香港注册的非牟利团体，论坛理事杜婷、梁文道、闾丘露薇、周保松。除了一五一十周刊之外，Co-China 每月还在香港举办论坛，并透过网络进行视频、音频和文字直播。2012 年开始 Co-China 在香港举办面向青年的夏令营，第一届主题为“知识青年，公共参与”，2013 年夏令营的主题是“始于本土：本土、国家、世界冲撞与协商”。

Co-China 论坛网址：https://cochina.co

Co-China 论坛新浪微博：CoChina 論壇（http://weibo.com/1510weekly）

Co-China 论坛 facebook：“我在中國”（Co-China）論壇（https://www.facebook.com/CoChinaOnline）

